lumière & vie

Entretien :
Jean RICHARD

Dossier :
La gourmandise

Marinades de péricopes sur leur lit de saveurs
P. LEFEBVRE

Entre tentation et bénédiction
M. CHARCOSSET

Le plaisir et la règle
M. DEMAISON

La gourmandise de vivre
D. LE BRETON

Chronique :
La vie religieuse a-t-elle un avenir ?
Timothy RADCLIFFE

octobre - décembre 2009 284

ISSN 0024-7359

lumière & vie

octobre-décembre-tome LVIII-4

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2009 :

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre
MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault
← *Illustration de couverture : JD.*

• Qui est Dieu ? voilà la question un peu folle que se pose le théologien, et à laquelle il tente avec audace de répondre. Le plus souvent, avec la conscience de sa témérité, en vérité avec un certain courage, celui de risquer une parole qui se sait limitée, mais non sans signification. Parce qu'il importe à l'homme de dire ce que Dieu n'est pas, et de cerner les contours de son propre langage religieux. C'est ce que **Jean RICHARD** nous montre à travers sa fréquentation de Paul Tillich : si Dieu n'existe pas comme les autres êtres qu'il crée, nous le rencontrons cependant et nous lui parlons avec ce qu'il y a en nous de plus élevé, comme personne. Notre façon de parler de lui est symbolique, mais c'est là justement que nous trouvons à la fois ce qui transcende notre expérience et ce qui rejoint de la manière la plus appropriée notre humanité personnelle.

• La recherche de Dieu doit-elle se détacher des plaisirs de la terre ? L'austérité des ermites est-elle indispensable à l'expérience spirituelle et à la connaissance de Dieu ? Nous posons aujourd'hui un regard plus circonspect sur les anorexies mystiques et pouvons avec Jacques MAITRE y déceler un désir ambigu de jouissance... Ainsi la question de **la gourmandise** qui pourrait paraître bien légère, sinon même coquine, des fraises tagada à la pomme qu'on croque, trouve place dans une revue de théologie : le rapport à la table dit quelque chose de fondamental du désir, et par là quelque chose de fondamental du rapport à Dieu.

C'est que le goût est l'une des manifestations les plus prégnantes de la sensibilité humaine, et c'est autour de lui que s'élaborent les coutumes les plus significatives des peuples : articulation du cru et du cuit qu'analyse Lévi-Strauss, plats traditionnels et typiques des anniversaires, des fêtes religieuses et identitaires, cuisine ritualisée des fêtes de famille, et du culte des morts qu'évoque David LE BRETON... tout cela imprègne tant la vie qu'il devient source des métaphores – des plus vulgaires aux plus poétiques – du désir de l'autre.

L'anthropologie biblique n'est d'ailleurs pas en reste : l'homme placé dans le jardin de la Genèse, nous dit Philippe LEFEVBRE, est un goûteur, un « taste-plante », invité à apprécier les saveurs et à entrer ainsi dans la sagesse. S'il faut savoir attendre, il faut aussi savoir cueillir, et régaler : Dieu se manifeste souvent dans la bible dans la profusion d'un festin ouvert à tous, lui-même donne en abondance sa Parole et sa chair, sans cesse nourrissantes pour la vie.

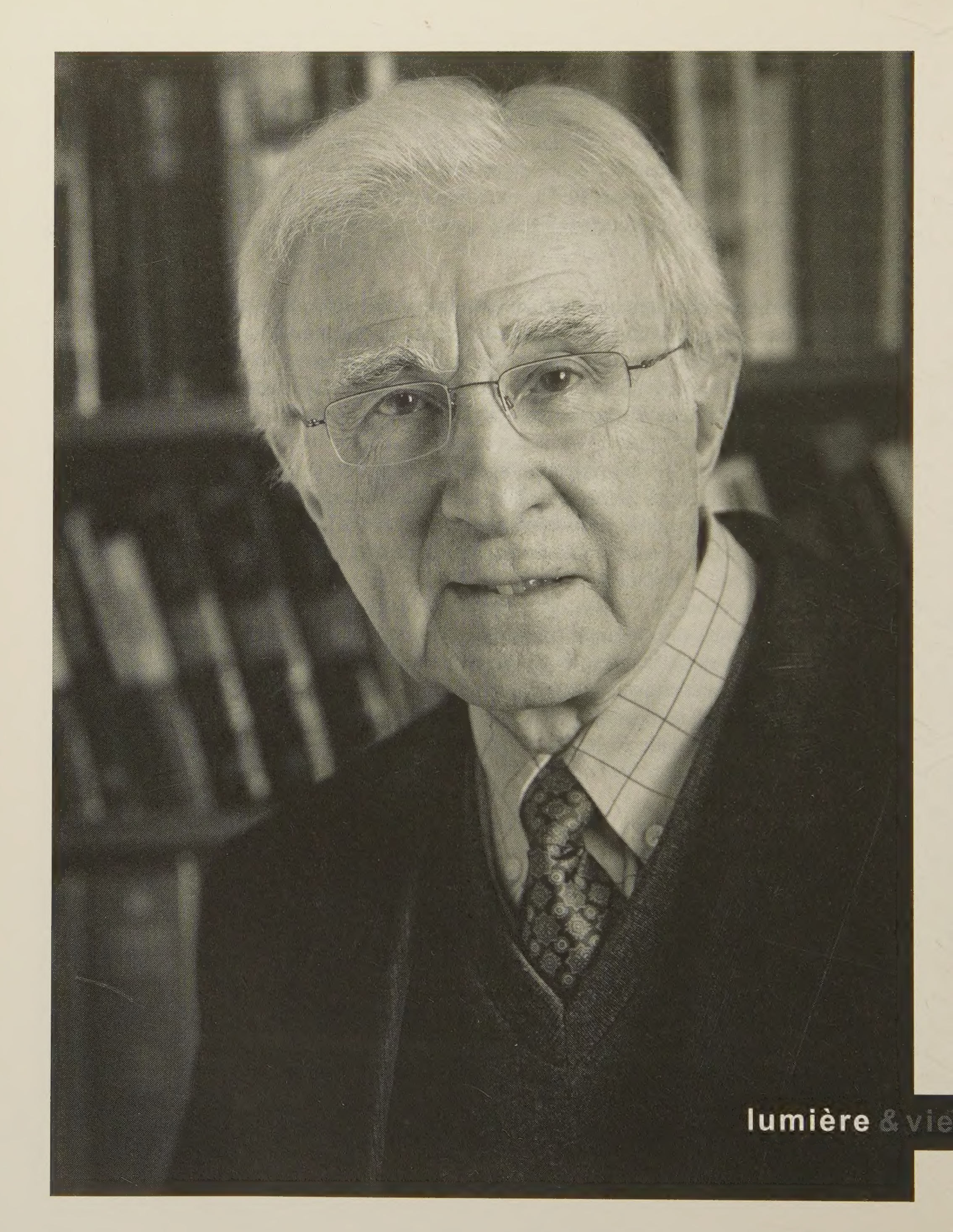
D'où vient donc que la gourmandise fut si longtemps considérée dans la tradition chrétienne comme un péché, qui plus est capital ? C'est qu'il faut savoir mesure garder, pour que la chair n'entrave pas l'esprit, dans un domaine qui oriente et commande de nombreuses autres actions. Michel DEMAISON nous le rappelle, l'avidité peut engendrer l'injustice et l'imprudence, non seulement à l'échelle personnelle, mais à l'échelle collective. Ce que souligne aussi avec force Hugues PUEL en évoquant la gloutonnerie inhérente au système économique. Au-delà de la gourmandise, la question de la responsabilité et de la liberté humaines.

Nous sommes donc bien placés entre tentation et bénédiction. Maud CHARCOSSET l'explique ici, ce qui sort le désir de la bonne chère de son ambiguïté, c'est tout simplement le juste rapport à l'autre, l'entrée dans une dynamique de partage et de communion. Oui, la gourmandise se célèbre (cf. Colette NYS-MAZURE). Quand le repas est lieu de la parole et de la rencontre, les saveurs deviennent véritables bénédictions.

• Encore faut-il qu'il y ait transmission des savoirs et des arts culinaires. Que vont devenir les puissants fromages, les bonnes bières et les succulentes liqueurs si les monastères qui les concoctent se vident de leurs moines bien en chair ? **Timothy RADCLIFFE** répondrait peut-être qu'il faut consentir à cette disparition pour que se lèvent d'autres fondations, d'autres inspirations,… et d'autres recettes !

C'est en tout cas un message d'espérance chrétienne qu'apporte l'ancien Maître de l'Ordre des dominicains à la question de **l'avenir de la vie religieuse**. Il ne s'agit pas de la mesurer de manière statistique, mais axiologique : aujourd'hui encore l'engagement perpétuel à la suite du Christ, la joie *et* la souffrance d'une vie communautaire, l'envoi en mission auprès des oubliés du monde parlent du Royaume qui vient.

Jean-Etienne LONG,
rédacteur


lumière & vie

Jean Richard, de l'analogie au symbole religieux

Né en 1933 à Montréal, Jean RICHARD est prêtre de la Congrégation des Missionnaires du Sacré-Cœur. Il fait ses études de théologie à l'Angelicum à Rome, où il obtient son doctorat en 1961, puis étudie la philosophie à l'Université Laval, où il va enseigner la théologie systématique à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de 1965 à 1999.
Membre de nombreuses associations scientifiques (Société Canadienne de Théologie, American Academy of Religion, Association Paul Tillich d'expression française, North American Paul Tillich Society, Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft), il est l'un des plus éminents spécialistes de Paul Tillich ; il a dirigé une dizaine de thèses sur son œuvre, dont il travaille inlassablement à la publication en langue française, co-dirigeant avec André Gounelle la collection des « Œuvres de Paul Tillich », coéditée par le Cerf (Paris), Labor et Fides (Genève) et les Presses de l'Université Laval (Québec).
Auteur de très nombreux articles, notamment dans la revue *Laval théologique et philosophique*, il est Docteur *honoris causa* de l'Institut Protestant de Théologie de Montpellier (mai 1989). Signalons enfin la parution en 2004 aux Presses de l'Université Laval de *Théologie et culture. Hommages à Jean Richard* (sous la direction de Marc Dumas, François Nault et Lucien Pelletier).

Lumière & Vie : Vous êtes passé de l'étude intensive de saint Thomas à celle de Tillich : qu'est-ce que cela représente dans votre itinéraire personnel ?

Jean Richard : La transition s'est faite sans grande rupture ; elle a marqué cependant pour moi l'évolution intellectuelle la plus importante. Cela s'est produit au début de la trentaine, à un âge où on est encore susceptible d'évolution assez radicale. Plus tard, on assimile toujours de nouveaux éléments, mais le cadre

général de la pensée demeure stable; cela se produit sans changement de paradigme.

Ma jeunesse studieuse a été formée à l'école de saint Thomas d'Aquin. Ce fut le cas pour les études philosophiques à Québec, et plus encore pour les années de théologie vécues à Rome, à l'*Angelicum* (aujourd'hui, Université de saint Thomas), chez les Pères dominicains. Ce que j'ai appris et retenu de ces maîtres dominicains, ce fut surtout l'étude historico-critique des textes médiévaux, tout spécialement ceux de saint Thomas. La *Vaticane* n'était pas loin, avec ses trésors de manuscrits. J'ai passé là bien des heures à consulter les manuscrits des théologiens du XIIIe siècle, antérieurs à saint Thomas.

Je garderai toujours pour saint Thomas la plus profonde reconnaissance. C'est à son école que j'ai pu percevoir la cohérence des différents éléments de la foi chrétienne. Il y a là une compréhension de la foi d'une grande importance pour quiconque s'interroge sur les croyances chrétiennes. J'entends ici « comprendre » au sens étymologique: « prendre ensemble », faire la synthèse, voir la cohérence.

Bien sûr, ce n'est pas le mystère qu'on comprend; le mystère est infini et pour autant incompréhensible. Mais les expressions humaines du mystère sont finies. Elles peuvent et doivent être compréhensibles, et l'on doit comprendre en même temps qu'il s'agit là d'un langage symbolique qui renvoie au-delà de lui-même, au mystère justement.

En un autre sens aussi, toute synthèse humaine de la foi est finie, limitée, pour autant qu'elle se trouve située dans l'espace et le temps. Tel est le cas de la théologie de saint Thomas, qui porte l'empreinte du Moyen-Âge européen. C'est là sa limite, mais aussi sa grande richesse. Ma longue et intense fréquentation de la pensée philosophique et théologique de saint Thomas m'a permis de pousser plus profondément dans l'histoire les racines de ma pensée chrétienne. Je pourrais aussi bien dire que cela m'a permis de prendre conscience du terreau médiéval de mes racines chrétiennes.

Évidemment, la plupart d'entre nous n'en sont pas restés là. Un jour ou l'autre, nous nous sommes rendus compte que nous

n'étions plus au Moyen-Âge. Certains d'entre nous sont alors restés attachés à la *Somme théologique* de saint Thomas, en la relisant dans le contexte de la culture contemporaine. D'autres – et j'en suis – ont plutôt considéré la *Somme* comme la marque témoin du meilleur de la pensée médiévale, et ils sont partis de là vers d'autres horizons, avec d'autres guides.

L & V : Comment avez-vous rencontré Tillich alors ?

J. R. : Je dois dire d'abord que je n'ai pas connu Paul Tillich de son vivant. Il est né en Allemagne en 1886 et décédé à Chicago, aux Etats-Unis en 1965. Ma rencontre avec lui s'est faite, de façon bien imprévue, avec la lecture de *Honest to God* (1963) de l'évêque anglican John A. T. Robinson. L'auteur présentait là très bien la pointe critique de la pensée de Tillich, sa critique du supranaturalisme. Dieu n'est pas « un Être suprême » situé au sommet de la hiérarchie des êtres ; il n'est pas « un être » parmi les autres, il est l'être-même, le tout de l'être.

À première vue, cela peut sembler assez évident, mais cela comporte des conséquences plus difficiles à assimiler. Par exemple, ça signifie que, à strictement parler, Dieu n'existe pas. Dieu n'existe pas, parce qu'il n'est pas « un existant » ; et il n'est pas un existant parce qu'il n'est pas « un être » parmi les autres.

Robinson a bien vu que cette critique en laisserait plusieurs orphelins de Dieu, sur les sentiers de l'athéisme. Sans doute n'a-t-il pas suffisamment insisté lui-même sur un point plus positif de la pensée de Tillich, qui permettait de dépasser l'athéisme aussi bien que le théisme, soit sa conception du symbolisme religieux.

Il est toujours aussi légitime d'invoquer Dieu comme « Notre Père » et « Notre Seigneur », mais il s'agit maintenant d'interpréter ces termes comme des symboles, de ne pas les entendre au sens littéral. Cela ne rend pas l'expérience de Dieu moins réelle ; ça signifie simplement que la réalité du mystère divin se trouve au-delà des termes qui l'expriment, tous ces termes et vocables n'étant que des indications, des invitations à regarder au-delà d'eux-mêmes.

L & V: Mais si « Dieu n'existe pas », que devient la foi chrétienne en un Verbe fait chair, un Fils de Dieu qui existe, et qui s'adresse à son Père comme à un vis-à-vis personnel ?

J. R. : Il y a là deux questions. D'abord, celle de l'Incarnation du Verbe dans la personne de Jésus le Christ. Cela ne s'oppose pas à la conception de Dieu comme être-même, comme transpersonnel. Tout au contraire, le mystère de l'Incarnation prend alors un sens plus profond. Cela signifie que le Dieu transpersonnel devient personnel, devient une personne concrète, historique, en Jésus le Christ.

L'autre question concerne la prière de Jésus et la nôtre. Comment peut-il s'adresser à Dieu comme à son Père, comment pouvons-nous prier Dieu comme « Notre Père », si Dieu n'est pas une personne existante ? On doit revenir ici à la thèse du langage religieux comme langage symbolique. Le langage religieux est l'expression de la conscience religieuse, et la première expression de cette conscience religieuse est celle de la prière, qui s'adresse à Dieu comme à une personne divine. Dans un article sur le symbolisme religieux, Tillich a ce beau commentaire : « Nous sommes en rapport avec lui [Dieu], nous le rencontrons avec ce qu'il y a en nous de plus élevé, comme *personne.* Dans notre façon symbolique de parler de lui, nous trouvons donc à la fois ce qui transcende infiniment notre propre expérience comme personne et ce qui est si approprié au fait que nous soyons des personnes, que nous pouvons lui dire "Tu" et le prier[1]. »

1. « La nature du langage religieux », dans *Théologie de la culture*, trad. J.-P. Gabus et J.-M. Saint, Éditions Planète, 1968, p. 118.

Le philosophe Jacques Derrida a exprimé la même idée, il me semble, de façon plus simple et plus percutante encore. C'était à Toronto (Canada), en novembre 2002, lors d'une rencontre de l'*American Academy of Religion.* En guise de conférence, il répondait aux questions que lui adressaient ses étudiants. L'entrée en matière fut assez abrupte. Un étudiant lui demanda : « Monsieur Derrida, priez-vous ? Et si vous priez, comment priez-vous ? » La réponse fut aussi directe : « Oui, je prie. Quand je prie, je prie comme un enfant ; mais quand je prie, je prie aussi comme un adulte ». J'ose interpréter. Prier comme un enfant, c'est prier dans le langage des symboles de la tradition religieuse. Prier comme un adulte, c'est prendre conscience qu'il s'agit là d'un langage symbolique.

L & V : On n'est donc pas si loin de l'analogie chère à Saint Thomas.

J. R. : Saint Thomas était-il supranaturaliste ? Certains d'entre nous répondent « non ». Je pense plutôt qu'il l'était, comme d'ailleurs toute la pensée médiévale qu'il représentait. Pour saint Thomas, l'idée que Dieu n'existe pas n'a aucun sens dans le contexte de la foi chrétienne. Au point de départ de la *Somme théologique* se trouvent justement les preuves de l'existence de Dieu. Le contraste avec Tillich est alors évident. Lui-même écrit dans sa *Théologie systématique* que Dieu n'existe pas, puisqu'il est l'être-même, et que prouver que Dieu existe revient à le nier[2].

Il y a pourtant un point où se rencontrent saint Thomas et Tillich : c'est l'idée de Dieu comme « l'être-même » (s. Thomas : *ipsum esse* ; Tillich : *being itself*). Il y a aussi un autre point de rencontre : c'est la connaissance analogique et symbolique de Dieu. Tout ce qu'on dit de Dieu doit s'entendre de façon analogique et symbolique. À la suite d'Aristote, saint Thomas parle plus volontiers d'analogie[3], mais il a aussi un article sur le caractère symbolique, non littéral, de nos affirmations sur Dieu[4]. Malheureusement, cette doctrine du symbolisme religieux, dans le sens de la philosophie platonicienne, n'a pas été suffisamment développée dans la tradition thomiste.

Chez Tillich, c'est plutôt l'inverse qu'on peut observer. Il parle abondamment du symbolisme religieux, auquel il a consacré plusieurs articles. Mais dans *Le courage d'être*, c'est d'analogie qu'il est question, là où il s'exprime habituellement en termes de symbolisme. Il dira, par exemple, que l'ontologie parle de façon analogique, que les concepts ontologiques ne doivent pas être compris de façon littérale mais analogique[5]. Effectivement, c'est par là que j'ai commencé mes travaux sur Paul Tillich, et c'est là aussi que se trouve le témoin de mon passage de saint Thomas à Tillich. Je pense plus précisément à mon article sur « Analogie et symbolisme chez saint Thomas[6] », et à celui, plus approfondi, sur « Symbolisme et analogie chez Paul Tillich[7] ».

L & V : Va pour le passage de l'analogie au symbolisme ; mais le passage de l'Être suprême à l'être-même semble plus difficile. Si, au sens strict, littéral, Dieu n'existe pas, comment peut-on encore parler de théo-logie, de science de Dieu ?

2. Paul TILLICH, *Théologie systématique*, II, trad. A. Gounelle, Cerf - Labor et Fides - PUL, 2003, p. 66.

3. I^{a}, q. 13, a. 5.

4. I^{a}, q. 13, a. 3.

5. *Le courage d'être*, trad. J.-P. LeMay, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1998, p. 20.

6. « Analogie et symbolisme chez saint Thomas », *Laval théologique et philosophique*, 30 (1974), p. 379-406.

7. « Symbolisme et analogie chez Paul Tillich », *Laval théologique et philosophique*, 32 (1976), p. 43-74 ; 33 (1977), p. 39-60, 183-202.

J. R.: En effet, c'est bien là que se trouve le changement de paradigme. À l'époque moderne, dans la théologie « libérale » du moins, de science de Dieu, la théologie est devenue science de la religion[8]. Cela remonte à Schleiermacher. Dans ses célèbres *Discours* sur la religion (1799), on peut voir la révolution copernicienne qu'il opère dans le domaine théologique. Là où tout gravitait autour de Dieu, désormais tout dépend de la religion. Dans la corrélation de Dieu et de la religion, la priorité revient maintenant à la religion plutôt qu'à Dieu. On avait coutume de dire: « Puisque Dieu existe, la religion, le culte rendu à Dieu, doit exister aussi ». On dira plutôt maintenant: « Si Dieu existe, c'est en raison de la religion, car Dieu est l'expression symbolique par excellence de la conscience religieuse ». C'est ce que j'ai tenté de montrer à partir du cours de philosophie de la religion donné par Tillich à Berlin en 1920[9].

8. Cf. Jean RICHARD, « La théologie comme science de Dieu et comme science de la religion », *Science et Esprit*, 59/2-3 (2007), p. 221-238.

9. Cf. Jean RICHARD, « Dieu n'existe que dans la religion », *Laval théologique et philosophique*, 65/2 (juin 2009), p. 245-261.

Cela se trouve déjà en principe chez Schleiermacher. On trouve même chez lui l'idée, plus radicale encore, d'une religion sans Dieu. Il a été élevé dans l'atmosphère religieuse du piétisme allemand des Frères Moraves. C'est à cela qu'il fait allusion quand il écrit que la religion a été le sein maternel dans lequel sa jeune vie a été nourrie. Mais Schleiermacher a passé ensuite par l'Université (de Halle) et par la philosophie critique de Kant. Il poursuit à ce propos en disant que la religion lui est restée lorsque Dieu et l'immortalité se sont dérobés à ses regards[10].

10. *De la religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs*, trad. B. Reymond, Paris, Van Dieren, 2004, p. 8.

Qu'est-ce qui s'ensuit pour la théologie? On le voit bien chez Ernst Troeltsch (1865-1923), un fervent disciple de Schleiermacher. Le point de départ de la théologie chez lui ne sera plus la connaissance naturelle (rationnelle) de Dieu, ni la révélation surnaturelle, mais l'étude du fait et de l'essence de la religion[11]. Suivra l'étude des réalisations concrètes de cette essence religieuse dans l'histoire des religions, une histoire qui aboutit finalement au christianisme. C'est à ce point que la théologie proprement dite prend la relève en se consacrant à l'étude de la foi chrétienne.

11. *Glaubenslehre* (1911-1912), Scientia Verlag Aalen, 1981, p. 1.

On trouve la même conception chez Tillich, dans sa première grande conférence « Sur l'idée d'une théologie de la culture[12] » (1919). Dans chaque science de la culture (éthique, esthétique, politique, etc.), il distingue une partie théorique, une partie historique et une partie normative. Pour la religion, cela donne la

12. « Sur l'idée d'une théologie de la culture » (1919), trad. N. Grondin, dans *La dimension religieuse de la culture*, Cerf - Labor et Fides - PUL, 1990, p. 29-48.

philosophie de la religion, l'histoire de la religion et la théologie, conçue comme le système normatif de telle religion particulière où se situe le théologien. La théologie se définit ainsi par rapport à la religion, comme la partie normative et systématique de l'étude de la religion.

Le lien avec les sciences de la religion (les sciences religieuses) se fait ainsi de façon plus harmonieuse, moins conflictuelle. La théologie se reconnaît elle-même comme science de la religion. Elle élabore le point de vue normatif (subjectif-existentiel) dans l'étude de la religion. Ce point de vue – toujours implicitement présent même s'il n'est pas reconnu – peut alors aisément se coordonner avec les autres points de vue (philosophique, historique, sociologique, psychologique, etc.).

L & V: S'il en est bien ainsi, doit-on en conclure que le véritable problème religieux et théologique aujourd'hui n'est pas l'existence de Dieu mais la religion ?

J. R. : C'est bien le cas, en effet. Et on pourrait poser la question de façon plus précise, plus aiguë. En commentant Schleiermacher, Troeltsch disait que, puisque la religion se trouve dans toute l'humanité, elle doit faire partie de l'essence humaine[13]. Est-ce à dire qu'une personne non religieuse serait moins humaine qu'une autre ? Telle est la question qui se pose aujourd'hui devant cette partie de l'humanité – du moins de notre humanité occidentale – qui n'est plus religieuse.

13. *Glabenslehre*, p. 8.

Bien sûr, une personne dépourvue de conscience morale ne serait pas pleinement humaine. Mais, de toute évidence, on ne peut en dire autant d'une personne dépourvue de conscience religieuse. Pensons simplement à Max Weber qui se disait (d'après la traduction anglaise) « *religiously unmusical* », insensible à la musique de la religion. Or Weber n'était certainement pas moins humain, pas moins humaniste, que ses amis Ernst Troeltsch et Georg Simmel, qui étaient eux-mêmes fortement « *religiously musical* ».

La question se trouve alors reportée un cran plus haut. N'y a-t-il pas, au plus profond de l'être humain quelque chose d'analogue à la religion, plus profond que la religion, qui le caractérise comme humain ? Tillich distingue à ce propos deux concepts de

la religion ; on pourrait aussi bien dire deux niveaux de la religion. Il y a la religion (les religions) instituée, la religion historique bien concrète, qui se caractérise par des croyances, des rites, des observances, etc. Et il y a un principe religieux, un germe religieux au plus profond du cœur humain, que Tillich définit comme une orientation vers l'inconditionné, vers l'absolu. C'est la religion en ce deuxième sens, plus profond, qui est essentielle à l'être humain. Les religions instituées sont alors considérées comme des expressions concrètes, historiques, de cette inspiration religieuse inhérente à l'esprit humain.

Cette distinction me semble fondamentale pour comprendre la situation spirituelle d'aujourd'hui. On devrait éviter cependant d'appeler « religion » cette orientation de l'esprit vers l'inconditionné, vers l'absolu. Ceux et celles qui refusent la religion au sens habituel du terme, refuseront aussi d'être désignés comme religieux au sens second. Ils refuseront d'être récupérés par la religion, d'être considérés comme fondamentalement religieux sans le savoir. On devrait donc choisir un autre terme, et il y en a un qui s'offre à nous actuellement, c'est celui de « spiritualité ». Il y a aujourd'hui de plus en plus de personnes vraiment « spirituelles » qui ne sont pourtant pas « religieuses ». L'essai d'André Comte-Sponville sur *L'esprit de l'athéisme*, me semble typique à cet égard. La troisième partie du volume constitue une excellente « Introduction à une spiritualité sans Dieu », comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage[14].

14. *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, 2006.

L & V : Mais alors, le problème semble ainsi s'être inversé. La question qui se posait autrefois était celle du sens de l'athéisme : l'athée se trouve-t-il dans le vide du non-sens ? La question semble être aujourd'hui celle de la religion : la religion a-t-elle encore un sens ? Pourquoi la religion ?

J. R. : La première chose à dire ici, je le répète, c'est que le sens de la religion est symbolique. La religion est l'expression symbolique de l'absolu au fondement de l'esprit, de la nature et de la culture. Dans l'action, dans la relation aux autres, dans la construction de la cité, dans la création artistique, on peut très bien vivre l'absolu sans l'exprimer en pensées, en concepts, en paroles. On pourrait dire que l'absolu se réalise ainsi dans la vie

sans se réaliser dans la conscience, sans qu'on en prenne explicitement, expressément conscience.

Car il n'y a de conscience explicite qu'avec le langage. La conscience religieuse n'advient donc qu'avec le langage religieux. Ce langage religieux est d'abord celui des mots, dans l'expérience religieuse qu'est la prière. Le premier mot, le maître-mot de la religion est évidemment celui de « Dieu ». C'est l'expression par excellence de l'absolu. Et cette expression se fait par mode de personnification : « Dieu » est la personnification de l'absolu. La question n'est plus alors si une telle personne divine existe, mais si une telle personnification exprime bien l'ultime dimension de la réalité. En d'autres termes : si le symbole « Dieu » exprime adéquatement la conscience de l'absolu.

C'est par là aussi que je suis porté à expliquer le phénomène de la sécularisation en Occident. Ce fut d'abord, de la part d'une humanité « devenue adulte » (*man come of age* ; *mündige Welt*), le refus d'une religion hétéronome, imposée d'en haut, aliénante. Donc, l'autonomie humaine contre l'hétéronomie religieuse. Par là, ce ne fut pas seulement un type de religion qui fut rejeté, mais la religion comme telle, c'est-à-dire tout le langage religieux. Ce qui s'explique assez bien par le fait que ce langage était intimement lié à l'ancien régime, calqué sur le modèle de l'ancienne société monarchique.

Le problème est qu'avec le retrait du langage religieux (croyances religieuses, pratiques religieuses, institutions religieuses), c'est la conscience religieuse elle-même qui disparaît. Certains diront alors que c'est le vide spirituel qui s'installe. L'interprétation de Tillich est plus subtile. Il reconnaît que le dépassement de l'hétéronomie religieuse a donné naissance à un type d'autonomie « autosuffisante », qui ne reconnaît plus que l'autorité de la raison instrumentale, c'est-à-dire la logique interne, les lois propres à chaque secteur de la culture. Mais il y a aussi un autre type d'autonomie, celui de l'autonomie « auto-transcendante », qui reconnaît la transcendance de l'esprit dans les différents secteurs de l'agir humain. C'est ce qu'il appelle lui-même la « théonomie ».

Cela clarifie beaucoup, il me semble, la situation spirituelle de notre temps. Ceux qui sont profondément religieux peuvent sympathiser pleinement avec ceux qui sont profondément spi-

rituels. Et tous ceux-là peuvent collaborer pleinement avec tous les autres qui sont profondément engagés dans les secteurs séculiers (profanes) de la culture, que ce soit la science, l'éthique, le politique ou les arts. Qu'il s'agisse de la recherche scientifique ou de l'action sociale, la personne religieuse ou spirituelle ne change pas les règles du jeu ; elle accomplit simplement sa tâche dans un horizon plus vaste, qui est celui de l'esprit.

L & V : Vous venez de parler du processus de la sécularisation occidentale en général. Qu'en est-il du Québec en particulier ? Y a-t-il des différences entre la sécularisation qu'a vécue la société québécoise et celle des sociétés de la vieille Europe, de la France en particulier ?

J. R. : Je suis porté à dire que le processus de sécularisation que nous avons vécu au Québec est substantiellement le même qu'en Europe. Il faut noter cependant deux différences importantes. D'abord, ce processus qui en Europe s'est prolongé sur une période de deux ou trois siècles, s'est produit au Québec dans l'espace de deux ou trois décennies, à partir de 1960. Et puis, ce processus de sécularisation s'est accompli sans heurt, en toute harmonie, entre le Gouvernement du Québec et l'Église. C'est ce qu'on a appelé justement « la révolution tranquille ».

Cela commence avec l'élection du Parti libéral en juin 1960, qui met fin à la longue hégémonie du gouvernement très conservateur de Maurice Duplessis. Bien sûr, la modernisation du Québec avait commencé bien avant. Mais, avec Gregory Baum, il importe de distinguer ici la modernisation industrielle et la modernisation politique. C'est de cette dernière qu'il est question à propos de la Révolution Tranquille. Les institutions d'éducation, de santé, de service social, étaient jusque-là la responsabilité de l'Église, ce qui lui conférait évidemment un grand pouvoir dans la société québécoise. À partir de 1960, toutes ces institutions passent à la responsabilité de l'État. Cela se fait sans protestation de la part de l'Église, mieux encore, avec sa pleine collaboration. Un exemple typique est celui de la Commission Parent, en 1966, qui devait révolutionner tout le système de l'éducation. Or le président de cette commission était nul autre que Mgr Alphonse-Marie Parent, un ecclésiastique de renom, bon serviteur de l'État autant que de l'Église.

Comment expliquer ce passage en douceur des institutions publiques de la juridiction de l'Église à celle de l'État ? Il faut rappeler d'abord que l'Église ne s'était pas accaparé ce pouvoir. C'est une responsabilité qu'elle avait assumée lors de la « Conquête », en 1763, lors du passage de la colonie de la France à l'Angleterre. L'Église était la seule alors à pouvoir assumer ces tâches, et elle le faisait d'autant plus volontiers qu'elle permettait par là à la colonie de garder sa langue (française) et sa religion (catholique), contre les projets d'assimilation du nouvel occupant. Cela a duré durant deux siècles, grâce entre autres aux renforts de communautés religieuses venues de France. Évidemment, avec l'augmentation des coûts des services spécialisés, ces tâches ne pouvaient plus être accomplies de nos jours en comptant seulement sur le dévouement (le bénévolat) et les dons de charité. Il fallait avoir recours aux impôts publics, l'État devait entrer en jeu. C'est ainsi que l'Église a, sans trop de difficultés, passé le relais à l'État, bien consciente qu'elle était d'avoir accompli jusque-là un rôle de suppléance.

Pour mieux comprendre, on doit aussi mentionner un autre élément important, d'ordre religieux cette fois, le Concile Vatican II, qui se déroule à Rome dans ces mêmes années 1960, et qui a un grand écho par ici. À ce moment-là, l'Église faisait elle-même l'expérience d'une ouverture à la modernité, de sorte qu'on peut dire, avec Gregory Baum encore, que l'affinité de ces deux mouvements, l'un séculier, l'autre religieux, a permis aux catholiques fidèles à leur héritage de joindre la Révolution Tranquille et de coopérer avec leur concitoyens à la création d'une société nouvelle[15].

15. *The Church in Quebec*, Ottawa, Novalis, 1991, p. 47.

Évidemment, c'est la figure même de l'Église qui a changé au cours de ce processus. Les communautés religieuses, les grands-séminaires, les églises se sont vidées, comme en Europe d'ailleurs. Il n'y a plus qu'un « petit reste », le petit nombre de ceux et celles qui restent encore. Mais ce petit reste manifeste une grande vitalité, plus conscient que jamais des trésors dont il a la responsabilité, ceux de l'Évangile, des sacrements et de l'action pastorale.

Voilà pour le passé et le présent. La question qui se pose maintenant est celle de l'avenir : quelle tâche, quel service devons-nous exercer maintenant dans le monde, pour le monde ? Au Québec, on répond actuellement de deux façons bien différentes à cette

question, à cette interpellation. Les uns ont comme projet la « rechristianisation » du Québec. Il s'agit pour eux de ramener les gens à l'église et, pour cela, ramener la religion à l'école. L'obstacle à surmonter serait l'ignorance de la religion. Pour les autres, et j'en suis, le problème est plus profond, précisément celui de la sécularisation non seulement de la société, mais des consciences elles-mêmes, comme j'ai tenté d'expliquer. La présence à l'église du petit reste des fidèles est très importante et significative. On célèbre à l'église l'œuvre du salut que Dieu opère, non seulement à l'église mais dans tout le monde. Il importe donc de reconnaître l'action de l'Esprit qui souffle où il veut, de se laisser inspirer par lui et d'agir dans le monde là où il nous conduit. On pourrait dire alors qu'on construit l'Église en dehors des murs de l'Église.

L & V: Quand on sort ainsi de l'Église, avec les ressources de l'Église, pour construire dans le monde « le Royaume de Dieu et sa justice », on rencontre immédiatement le problème social. Vous avez publié plusieurs articles sur le « socialisme religieux » et la théologie de la libération. D'où vous est venu cet intérêt pour le socialisme ?

J. R.: Je suis né avec ce que je pourrais appeler des « gènes socialistes ». Mon père était président de la Société Saint-Vincent-de-Paul et, tout jeune encore, il m'amenait faire la tournée de ses protégés. Ce germe socialiste a trouvé l'occasion de prendre forme avec l'étude des écrits socialistes de Tillich, datant de l'époque du gouvernement de Weimar dans l'Allemagne des années 1920[16]. Nous avions déjà produit un recueil de ses écrits sur la théologie de la culture, et nous entrevoyions une autre veine inexplorée dans ses écrits sur le socialisme. Nous avons alors répertorié et traduit une trentaine d'écrits consacrés à l'étude du socialisme dans ses rapports avec le christianisme.

16. *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931)*, trad. N. Grondin et L. Pelletier, Cerf -Labor et Fides - PUL, 1992.

Ce recueil, le deuxième de notre collection des « Œuvres de Paul Tillich » en français, est paru en 1992. Dans les années précédentes, en même temps que ce volume, on préparait, à l'Université Laval, le colloque du centenaire de *Rerum Novarum*, qui fut célébré à Québec en mai 1991. On ne pouvait faire autrement alors que comparer les deux courants de pensée : le socialisme de Tillich et la doctrine sociale de l'Église. Dans l'introduction

de ce volume des écrits socialistes, j'ai noté que Tillich, avec son engagement socialiste, s'était attiré de la part de son Église (luthérienne) les mêmes reproches que subissaient de nos jours les socialistes catholiques – tout spécialement les théologiens de la libération – de la part de la hiérarchie catholique. En répondant à ces objections, Tillich s'efforçait alors de montrer le caractère prophétique du socialisme, comment on pouvait trouver là les germes d'un monde nouveau pour l'ère nouvelle qui s'ouvrait après le désastre de la Grande Guerre.

Dans ma communication à ce colloque du centenaire de *Rerum Novarum*[17], j'allais à l'encontre du mouvement général, en reprochant à la doctrine sociale de l'Église, de Léon XIII à Jean-Paul II (*Centesimus Annus*), son antisocialisme viscéral. Par contraste, je proposais la pensée du pasteur genevois, Leonhard Ragaz (1868-1945). Dans son bel opuscule sur *L'Évangile et le combat social de notre temps*[18], il proposait la pensée d'un socialisme fondé sur l'annonce du Royaume de Dieu dans les évangiles synoptiques. C'est Ragaz qui le premier a parlé d'un « socialisme religieux » et Tillich a lui-même fortement élaboré ce concept dans ses écrits allemands.

Le point le plus intéressant pour moi a été de comparer le socialisme religieux de Tillich avec la théologie de la libération. C'étaient là deux mouvements particuliers bien concrètement situés dans l'espace comme dans le temps, deux mouvements cependant qui avaient une portée universelle, qui sont encore pour nous aujourd'hui inspirants et éclairants. Les deux ont dû aussi affronter des objections semblables de la part des autorités religieuses.

Pour Tillich, la question était celle du rapport entre christianisme et socialisme. Il n'y a pour lui d'opposition entre les deux que pour les tenants du supranaturalisme, qui voient le christianisme comme orienté vers l'au-delà et le socialisme, vers l'ici-bas. Mais Tillich a, depuis le début, critiqué cette conception supranaturaliste. Il n'y a pas deux mondes superposés, mais un seul monde multidimensionnel, le nôtre. Le Royaume de Dieu ne subsiste nulle part ailleurs que dans ce monde où s'affrontent le divin et le démonique.

17. « Une contrepartie de *Rerum Novarum*: le socialisme religieux de Leonhard Ragaz », dans *La question sociale hier et aujourd'hui*, sous la direction de J. Richard et L. O'Neill, Québec, PUL, 1993, p. 217-234.

18. *Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart*, Bâle, Verlag von C.F. Lendorff, 1906.

La théologie de la libération a dû se défendre contre des objections semblables de la part de la Congrégation pour la doctrine de la foi, plus particulièrement dans son Instruction de 1984. On retrouve là une dichotomie semblable entre le salut (surnaturel) et la libération (sociale). D'après la Congrégation romaine, le salut est libération de l'esclavage radical du péché ; les autres types de libération – culturelle, économique, sociale, politique – ne sont que des conséquences de la libération du péché. On reproche alors aux théologiens de la libération d'invertir l'ordre des choses en insistant unilatéralement sur la libération d'une servitude de nature terrestre et temporelle.

Ce à quoi les théologiens de la libération répondent que la situation d'injustice, d'exploitation et de misère qui est la condition de masses entières dans certaines régions du monde n'est pas qu'une conséquence du péché, qui serait lui-même situé ailleurs, dans l'intimité du cœur humain. En tant qu'aliénation humaine, en tant que situation contraire à la dignité humaine, c'est une situation de péché. C'est la manifestation et la réalisation concrète du péché du monde, qui autrement se trouve réduit à une pure abstraction. Il s'ensuit que la lutte sociale contre une telle injustice est elle-même action salvifique et combat pour le Royaume de Dieu. On revient toujours à la même idée que, sous l'inspiration de l'Esprit, le salut s'opère dans tout le monde, hors des murs de l'Église, mais qu'il est reconnu et célébré dans l'Église[19].

19. Cf. Jean RICHARD, « The Socialist Tillich and Liberation Theology », dans *Paul Tillich : A New Catholic Assessment*, R.E. Bulman et F.J. Parrella (Ed.), Collegeville (Minnesota), The Liturgical Press, 1994, p. 148-173.

L & V : On peut imaginer que l'étude de Tillich vous a conduit à approfondir votre vision du protestantisme et de l'œcuménisme. Après tant d'années à le traduire et à l'éditer, comment vous sentez-vous catholique ?

J. R. : Mon travail sur l'œuvre de Tillich m'a conduit à fréquenter les sociétés consacrées à l'étude de cet auteur. J'ai participé régulièrement aux rencontres des Sociétés Tillich francophone, américaine et allemande, où se côtoient théologiens protestants et catholiques dans une atmosphère pleinement œcuménique. Je dirais même qu'on se trouve là au-delà du simple œcuménisme. Celui-ci consiste à se reconnaître comme chrétiens à part entière de chaque côté de la frontière. Une fois cela acquis, les différences prennent une tout autre signification. Elles deviennent des aspects du christianisme qu'une autre confession chrétienne a

développés plus particulièrement et qu'on aurait tout avantage à importer chez nous. Un peu comme, dans une situation de bon voisinage, on peut emprunter au voisin la graine de certaines fleurs qui nous manquent, qu'on aimerait bien voir pousser dans son propre jardin.

La fréquentation assidue des théologiens protestants ne m'a jamais incité à quitter le catholicisme ; elle m'a plutôt porté à cultiver dans le catholicisme certaines idées protestantes qui ne peuvent que l'enrichir. C'est ainsi qu'il nous faudrait développer un « catholicisme libéral » semblable au « protestantisme libéral » dont parlent beaucoup nos amis protestants. Ce qui me porte à préciser que les relations entre catholiques libéraux et protestants libéraux sont généralement beaucoup plus faciles qu'entre catholiques libéraux et catholiques conservateurs. « Libéral » signifie ici l'ouverture au monde contemporain au sens de la reconnaissance de l'action de l'Esprit, de l'œuvre du salut qui s'accomplit comme incognito dans le monde.

Le protestantisme accentue aussi et surtout l'aspect critique, prophétique, face aux institutions religieuses. Non seulement faut-il reconnaître leurs défaillances, mais il importe encore de contester le caractère absolu qu'elles sont portées à s'attribuer. La structure hiérarchique de l'Église catholique romaine est bien légitime, mais la constitution plus démocratique de l'Église réformée de France l'est tout autant[20]. En bout de course, je suis heureux de pouvoir me référer ici au Père Schillebeeckx, pour qui la structure hiérarchique de l'Église catholique romaine n'a rien d'une institution divine, entendue au sens supranaturaliste. Elle provient tout simplement de la rencontre de l'Église avec l'empire gréco-romain[21]. La voie se trouve ainsi ouverte sur un œcuménisme où les formes historiques du christianisme sont désabsolutisées, dédramatisées.

Jean RICHARD

20. Cf. les deux articles parallèles de Jean RICHARD (« Église, communauté et démocratie. Un point de vue catholique ») et d'André GOUNELLE (« Église, communauté et démocratie. Un point de vue protestant »), dans *Église et communauté*, sous la direction de M. Dumais et J. Richard, Montréal, Fides (« Héritage et projet », 73), 2007, p. 301-318, 319-332.

21. E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, trad. H. Cornelis-Govaert, Pariss, Cerf (« Cogitation fidei », 166), 1992, p. 330 : « La structure de l'Église, prétendument non démocratique par essence, ne peut se défendre qu'en faisant appel aux vicissitudes contingentes de son histoire, au sein d'une société civile en fait non démocratique, dont elle a repris, dans une large mesure, les formes de gouvernement. »


lumière & vie

Philippe LEFEBVRE est dominicain. Il enseigne l'Ancien Testament à la faculté de théologie de l'université de Fribourg. Parmi ses publications, signalons *Le Messie en famille. Saül, David et leur entourage* (Lumen Vitae, 2000), *Livres de Samuel et récits de résurrection* et *La Vierge au livre. Marie et l'Ancien Testament* (Cerf, 2004), enfin *Un homme, une femme et Dieu. Pour une théologie biblique de l'identité sexuée*, en collaboration avec Viviane de Montalembert (Cerf, 2007).

Philippe LEFEBVRE

Marinades de péricopes sur leur lit de saveurs

1. Paradis : visite gourmande.

Au paradis, Dieu convie l'homme à un festival de goûts : « De tout arbre du jardin tu mangeras » (Gn 2,16). On sait que ce jardin mirobolant, planté par Dieu lui-même, abonde en essences de choix. S'approcher de « tout arbre » pour y recueillir sa provende régale donc tous les sens : la vue, l'odorat, le toucher, avant de déployer le goût. L'ouïe même n'est pas oubliée : les psaumes parleront des arbres qui battent des mains quand Dieu les approche[1].

Goûter de tout.

Dieu a déposé l'homme dans le jardin « pour qu'il le travaille et le garde » (Gn 2,15). En assumant cette charge, l'humain imite donc son créateur qui s'est manifesté jusque-là comme le premier horticulteur. Le Seigneur en effet a pris soin de ce parc superbe et a initié l'homme comme un maître éduque son apprenti[2]. Il a créé l'homme d'abord, puis planté les arbres ensuite, comme pour inviter cet humain nouvellement formé à s'imprégner de ses gestes d'artisan divin et à les reproduire quand le temps serait venu.

1. Et Dieu déclenchera un jour pour David, comme coup d'envoi d'un combat décisif, « un bruit de pas dans la cime des mûriers » (2 S 5,24).

2. Cf. Maître et disciple.

← **William BLAKE**, *La tentation et la faute*, 1808, illustration pour le «Paradis perdu» de Milton, Musée des Beaux-Arts de Boston.

Aussi, l'exhortation à « manger de tout arbre » ne résonne-t-elle pas comme une permission débridée, mais bien comme un engagement proposé à un humain en train de se responsabiliser. Manger dès lors n'est pas une fête anarchique et sans but; c'est une exploration, une découverte, une formation du palais, du ventre, du goût. On connaît, selon la Bible, en ayant part à ce qu'on cherche à connaître. C'est au point qu'un psalmiste osera dire un jour: « Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur » (Ps 34).

L'apprenti dégustateur.

Dieu assortit la visite gourmande du jardin d'une interdiction: « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras » (Gn 2,17). Comme nous venons de le voir, le jardinier divin a ouvert l'Éden à l'homme, l'instituant comme son successeur pour continuer à cultiver ce verger de délices. Il l'a aussi adoubé *« taste-plante »*, goûteur de tout ce que les arbres produisent. On ne peut donc tout à fait entendre la prohibition concernant l'arbre de la connaissance comme l'interdit arbitraire d'un Dieu jaloux. Dieu fait participer l'homme à son œuvre, lui inspire le goût du labeur et la passion des saveurs. Il a de plus fait pousser bien en vue l'arbre de la connaissance: que veut-il alors signifier par l'anathème posé sur ce fleuron du paradis, une disposition qui semble si opposée à son style général?

Le jardinier divin a ouvert l'Eden à l'homme et l'a aussi adoubé « taste-plante »

Redisons-le: Adam a débuté comme compagnon horticulteur, il a escorté le Dieu patron et a gravi les échelons de son initiation; puis il est passé maître paysagiste. L'évocation de cette étape majeure est même assez solennellement exprimée: « Le Seigneur Dieu prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder » (Gn 2,15). Par ces mots, s'esquisse l'idée d'une équivalence entre Dieu et son disciple (il le prit) et l'image d'une intronisation (il l'installa). Tout cela a demandé du temps: le temps de la pousse des arbres, celui des gestes à faire dans le jardin aux périodes opportunes, celui de la formation à recevoir, celui de la découverte: tous les arbres sont à tester.

Bientôt, une autre saison commencera : « Il n'est pas bon que l'homme doit seul. Je vais lui faire une aide qui sera en face de lui » dit le Seigneur (Gn 2,18). Cette « aide » mystérieuse ne viendra pas tout de suite : il faudra qu'Adam nomme les animaux d'abord, une activité à laquelle Dieu assiste en visiteur assidu « pour voir comment il les appellerait » (Gn 2,19). L'homme s'acquitte de sa mission et ne trouve pas parmi eux l'aide promise, ce qui est plutôt une bonne conclusion. Dieu le plonge alors dans un sommeil chirurgical pour lui ôter une côte qu'il « bâtit en femme » (Gn 2,21-22). Chaque étape en son temps.

Savant ès saveurs.

Ce qui est différé manifeste que le monde de Dieu n'est pas une société de consommation où l'on disposerait de tout et de tous, tout de suite et sans question. L'arbre de la connaissance aux fruits interdits correspond parfaitement aux logiques de ce monde qui émerge, lentes et pleines de sens. Ce qui n'est pas donné maintenant le sera peut-être plus tard, comme en témoigne cette femme, énigmatiquement annoncée, que Dieu, un jour, « amène vers l'homme » (Gn 2,22). Adam est jardinier ; il apprend au quotidien dans le parc qu'il n'est pas possible de forcer la croissance. Un fruit trop vert doit mûrir encore ; le cueillir, c'est porter la main indûment sur une promesse qu'on ne laisse pas arriver à son plein.

S'il est privé de l'arbre de la connaissance, l'homme vit-il dans l'obscurité d'une sottise incurable ? Non, il côtoie Dieu dont il suit les cours édéniques, et puis il se déploie dans ce parc où il règne[3]. Tout arbre est à manger : voilà une source de connaissance chaque jour disponible. Dans la Bible, comme en d'autres cultures, on a expérimenté qu'on apprend en mangeant. Pensons aux latins pour qui le verbe *sapere* signifie à la fois « avoir du goût » [4] et « s'y connaître en un domaine, comprendre ». En hébreu, le même substantif, *ta'am*, signifie le goût, mais aussi le discernement, le « *feeling* » [5]. Quand David se retrouve chez les Philistins et constate que cela peut être dangereux pour lui, il « change de goût » selon l'hébreu et contrefait la folie. Il fait en sorte qu'on ne puisse plus le « sentir », qu'on ne « digère » plus ses incartades, et il se fait renvoyer (1 S 21,14)[6].

3. De même, avant que sa femme soit conduite vers lui, l'homme n'est pas seul. Disons qu'il est seul, mais avec Dieu - ce qui n'est pas être tout à fait seul ! Pour rencontrer cette femme qui vient, il a déjà l'habitude de la rencontre avec le Seigneur, son créateur et son mentor.

4. Cette acception a elle-même une double signification, comme dans notre expression française : un aliment a du goût - entendons qu'il diffuse ses saveurs - et un mangeur a du goût : il possède un sens gustatif développé.

5. David bénit ainsi Abigaïl pour son discernement, son bon goût (*ta'am*), qui a empêché qu'un massacre soit perpétré. Elle a pris les bonnes décisions au bon moment.

6. L'expression est traduite habituellement et à juste titre par « il simula la folie ». La phrase sur « le changement de goût » de David est reprise pour donner son titre au psaume 34, celui qui, au moyen du même verbe, propose au v. 9 de « goûter » à quel point le Seigneur est bon. Cette formule s'éclaire par le début du psaume : « sa louange sera constamment dans ma bouche » (Ps 34,2). Comme Dieu « habite les louanges d'Israël » (Ps 22,4), « avoir sa louange à la bouche », c'est absorber Dieu et en sentir le goût.

Connaître en faisant connaissance.

Peut-être Adam n'est-il pas démuni, lui qui, formé par Dieu, peut goûter de tout et se mettre ainsi à connaître. Alors, que serait cet arbre de la connaissance du bien et du mal dont Dieu a interdit l'accès? Il semble récapituler le mouvement même qu'Adam est appelé à déployer chaque jour vers les êtres et vers les choses. On ne les connaît jamais si l'on jette la main sur eux dans l'idée qu'on les maîtrisera. Adam peut manger de tout arbre du jardin, il cultive ce jardin et le préserve quotidiennement : il est ainsi placé par Dieu dans les conditions du vrai connaître. En goûteur consommé et en arboriculteur entendu, il sera amené à choisir en connaissance de cause ce qu'il veut et peut manger : de tel arbre il ne conviendra pas de prendre quoi que ce soit en cette saison ; sur tel autre, on pourra prélever des feuilles ; chez tel autre, ce sera l'écorce qui fournira le meilleur aliment ; pour tel autre encore, il faudra fumer les racines afin qu'il donne sa mesure.

La connaissance du bien et du mal, qui paraît refusée dans l'arbre du même nom, est donnée dans les milliers d'autres arbres en compagnie desquels il est permis de vivre. Auprès d'eux on apprendra à recevoir, à déguster selon les règles de l'art, sans mainmise, à faire connaissance. On approche de l'énigme de l'arbre de la connaissance en vivant dans le réel proposé : selon qu'il se donne, on le savoure.

Le fast-food du serpent.

L'art perfide du serpent consiste à persuader les humains que Dieu leur a refusé quelque chose, comme si connaître se résumait à s'emparer d'un « objet d'étude » extérieur à soi, que l'on pourrait faire tomber tel quel dans son escarcelle. Là où Dieu avait parlé d'arbres à manger, le serpent focalise l'attention sur un fruit. Finie la riche réalité de l'arbre qui donnait sens à chacune de ses parties, oubliée la variété du verger qui suscitait une faim de découvertes[7]. Le serpent fait croire à l'état de manque, alors que tout dit l'abondance et la vie multiforme dont on peut se délecter.

7. Maître ès abstractions.

Le serpent n'a pas d'appétit, il est pingre. Son mode est l'éclipse, la défection : d'abord, il ne se présente pas (qui est-il ? au nom de qui s'exprime-t-il ?), et puis il parle de Dieu comme d'un absent - ce Dieu pourtant présent, qui fera bientôt sa promenade journalière dans le parc. La femme se laisse prendre à ses arguties et l'homme se tait : il mange du fruit sans dire une parole. La friande plénitude laisse place à une pénurie de mots et de mets. Avec le serpent, tout va vite : pas de propos échangés entre les convives, pas d'invitation de celui dont on parle. « Tout arbre » que l'on pouvait manger, qui est un monde en soi aux saveurs longues en bouche, laisse place à un plateau-repas portant un fruit qui passe pour la solution désirable à tous les problèmes. Navrant.

La friande plénitude laisse place à une pénurie de mots et de mets.

2. Débordements gustatifs dans un monde chétif.

Le serpent a injecté ses conceptions malignes et malingres dans le monde. Mais heureusement, tous n'y croient pas tout à fait. Dans la suite de la Genèse, et dans bien d'autres livres bibliques, les récits manifestent comment certains personnages demeurent au parfum du paradis. Dans des situations où la stérilité, la famine, la dureté des rapports humains semblent l'emporter, ils conservent un goût de plénitude, un instinct des saveurs riches. C'est en vertu de cette science, parfois bien enfouie, qu'ils refusent les logiques de disette comme si elles devaient s'imposer comme le régime normal de la réalité. Non qu'ils soient épargnés par les carences alimentaires ou affectives ; mais ils ont la connaissance - venue d'où ? - qu'on ne remédie pas au manque en s'y conformant de manière définitive. Dans le monde imbuvable, ils pressentent qu'une source délectable jaillit quelque part. En cela, ce sont des résistants.

Plat de résistance.

Regardons Joseph dont l'histoire remplit le dernier quart de la Genèse (Gn 37 et 39-50). Sa fratrie est fournie : il a onze frères et une sœur, nés du même père et de quatre mères différentes. Joseph vit apparemment une vie intense : il raconte ses rêves

grandioses en famille, ce qui accroît l'inimitié que ses frères lui vouent (Gn 37,5-11). On connaît la suite : envoyé par son père, le vieux Jacob, pour rejoindre ses frères qui gardent les troupeaux, Joseph est menacé de mort par ce groupe d'hommes violents[8], il est finalement vendu par eux comme esclave et aboutira en Égypte. Les frères font passer Joseph pour mort auprès de leur père. Joseph, lui, poursuit un chemin improbable. Devenu esclave d'un dignitaire égyptien, il est vite promu chef du personnel. Calomnié par la femme de son patron qui l'accuse d'avoir voulu la violer, il est remis en prison (Gn 39). Il y rencontre deux compagnons d'infortune, des ministres disgraciés dont il interprète les songes (Gn 40). Amené enfin devant Pharaon qui a lui-même été visité par des rêves indéchiffrables, Joseph au nom de Dieu les lui explique et il est propulsé vizir du royaume (Gn 41). Or, Joseph n'a pas seulement fait l'exégèse correcte des songes de Pharaon, il a indiqué la marche à suivre pour la survie de l'Égypte et des contrées alentour dans les années à venir. Il y aura en effet sept années d'abondantes moissons, suivies de sept années de vaches maigres ; il conviendra donc de faire des réserves en temps d'abondance pour avoir de quoi subvenir aux besoins pendant la période de famine.

8. Les frères mangent autour de la fosse dans laquelle ils ont jeté Joseph. Sorte d'anti-repas où la convivialité est trouée par cette citerne où Joseph a été précipité.

Joseph est un nourricier. L'abondance des céréales qu'il fait récolter, accumuler, puis répartir est comme sa marque de fabrique. « Joseph plaça les vivres dans les villes, à l'intérieur de chaque ville les vivres de la campagne environnante. Il amassa du blé comme le sable de la mer ; la quantité en était si considérable qu'on cessa de compter, parce que c'était impossible » (Gn 41,48-49). C'est d'ailleurs dans cette ambiance de profusion qu'il engendre deux fils avec son épouse égyptienne : Manassé et Éphraïm, le nom de ce second enfant vient d'une racine qui signifie « fructification », « fécondité ».

Le débordement nutritif : réponse aux râleurs et aux radins.

Lors de la famine qui s'abat sur le monde, les frères de Joseph partent en Égypte pour s'approvisionner[9]. C'est là qu'ils retrouvent leur frère, après maintes péripéties. Joseph se donne en fait à reconnaître à eux, après maints détours. Il leur fait alors part de sa « lecture » de leur histoire, en mentionnant trois fois d'affilée son interprétation pour en souligner l'importance (Gn

9. C'est Jacob leur père qui les pousse à se rendre en ce pays de cocagne : « Pourquoi restez-vous là à vous regarder les uns les autres ? (...) Descendez en Égypte... » (Gn 42,1). Expression significative du monde rabougri et autarcique où vivent les frères.

45,5-8) : « Dieu m'a envoyé en avant de vous pour vous assurer un reste dans le pays et pour vous permettre de rester en vie, par une grande délivrance » (Gn 45,7). Aux dires de Joseph, les frères, même par leur projet violent, n'ont fait que travailler à l'œuvre de Dieu qui est le don de la profusion. De même, quand Jacob envoyait son fils Joseph auprès de ses frères (le verbe « envoyer » est deux fois mentionné en Gn 37,13-14), c'était Dieu qui envoyait le jeune homme. Joseph reprend d'ailleurs ce verbe, assimilant ainsi les aléas de son parcours à une mission divine (Gn 45,5.7-8).

Le travail incessant de Dieu consiste à subvertir l'exclusion et le rationnement en prodigalité répandue.

Le fils envoyé par un père qui est peut-être Dieu, le fils qu'on a dit mort et qui n'est pas mort, ouvre désormais à tous, à ses frères meurtriers aussi, la source intarissable de sa subsistance. Comme le dira encore Joseph à ses frères à la fin de sa vie - et du livre de la Genèse : « Vous aviez médité le mal contre moi, Dieu a médité d'en faire du bien, afin de réaliser ce qui arrive en ce jour : faire vivre un peuple nombreux » (Gn 50,20). Cette parole essentielle marque donc que l'abondance créée par Dieu au commencement est toujours à l'ordre du jour. Ce qui devait être manque (le meurtre projeté, l'esclavage infligé, la famine mondiale) se retourne en foisonnement et en libéralité.

Joseph, à la fin de la Genèse, est un fils d'Adam qui, selon ses propres paroles, a suivi le chemin de Dieu tout au long de sa vie. Il a acquis la connaissance du bien et du mal, en collaborant à ce travail incessant de Dieu qui consiste à subvertir l'exclusion et le rationnement en prodigalité répandue. Et tel est le bien : « Faire vivre un peuple nombreux ».

Abondance : la marque de Dieu.

L'abondance et la qualité des nourritures deviennent dans la Bible des caractéristiques de la relation avec Dieu : le Seigneur tient table ouverte, et cette table est bien garnie ; ses amis à leur tour savent régaler Dieu et ceux qu'il envoie. Dans un chapitre ancien et célèbre du livre d'Isaïe, le Seigneur convie tous les peuples « à un banquet de mets succulents, un banquet de vins vieux, de mets succulents, plein de moelle, de vins vieux, clari-

fiés » (Is 25,6). Dans une partie plus récente du livre, le même type d'invitation est renouvelé : « Holà ! vous tous qui avez soif ! Venez vers l'eau, même celui qui n'a pas d'argent ! Venez, achetez et mangez, venez acheter du vin et du lait, sans argent, sans rien payer ! (...) Écoutez-moi donc et mangez ce qui est bon, et vous vous délecterez de mets succulents » (Is 55,1-2).

Le premier passage cité appartient à une partie du livre que l'on appelle traditionnellement l'apocalypse d'Isaïe : il semble en effet viser des temps ultimes où toutes les nations seront convoquées sur la montagne du Seigneur et se délecteront d'un buffet gratuit et gigantesque. Que les temps d'accomplissement soient occasion de festins plantureux, aux mets choisis, c'est une conception qui persistera dans la Bible. Jésus parlera encore du royaume comme d'un banquet de noces que les invités attitrés boudent et pour lequel sont finalement réquisitionnés tous ceux qui le veulent (Mt 22,1-14).

Lors d'une prédication fameuse, Jésus s'écrie à Jérusalem : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive ! Celui qui met sa foi en moi - comme dit l'Écriture - des fleuves d'eau vive couleront de son sein » (Jn 7,37-38). Le double mouvement apparaît bien ici : l'abondance est répandue dans les deux sens ; celui qui s'approche du Christ reçoit gracieusement cette eau dont parlait Isaïe, et à son tour il deviendra source pour beaucoup d'autres. Jésus prononce ces paroles au dernier jour de la fête des tabernacles[10], la dernière fête de pèlerinage qui amenaient les Juifs à Jérusalem. Cette solennité d'automne qui durait huit jours célébrait les dons reçus par Dieu, en particulier les raisins que l'on venait de vendanger ; elle donnait lieu à des réjouissances et à des repas pris sous les tentes qui donnent leur nom à la fête[11].

10. On appelle encore cette célébration la fête des tentes ou des huttes. Ce sont autant de traductions possibles de tabernacles, terme issu d'un mot latin qui lui-même traduit l'hébreu *sukkôt* : « cabanes, abris de fortune ». C'est Lv 23,36 qui indique que la fête est clôturée par un huitième jour. En Israël actuellement, ce huitième jour est aussi celui de Simhat Torah, « la joie de la Torah ». Ce huitième jour qui semble élargir la semaine et la fait déboucher sur l'éternité de Dieu est devenu le dimanche, le Jour du Seigneur, chez les Chrétiens, conçu comme le jour supplémentaire à la semaine, terminée chez les Juifs par le samedi, le sabbat.

11. Voir Lv 23,34-36 et 42-43, ainsi que Dt 16,13-15.

Boire et manger : signes tangibles du royaume.

Lors de son dernier repas, Jésus partage à ses disciples des mets exceptionnels : son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin. Il dit alors aux siens : « Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce produit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai avec vous, nouveau, dans le royaume de mon Père » (Mt 26,29). L'avenir est donc au vin d'honneur ! On interprète parfois

ces propos de Jésus comme l'annonce de la fin des temps. Mais des évangélistes, comme Luc et Jean, ont choisi de les rendre actuels dès que Jésus ressuscité rencontre les siens. Il demande de la nourriture et mange devant et avec eux : le pain à Emmaüs, du poisson grillé ensuite quand il apparaît au groupe des disciples (Lc 24,30, puis 41-43)[12]. De fait, dans les Actes des apôtres, Pierre donnera comme un témoignage de la qualité apostolique le fait d'avoir « mangé et bu avec [le Christ] après qu'il s'est relevé d'entre les morts » (Ac 10,41).

12. Voir aussi en Jn 21,9-13 le repas de pain et de poissons préparé par Jésus.

Le livre de l'Apocalypse annonce dans ses chapitres finaux le banquet qui vient : « Heureux ceux qui ont été appelés au dîner des noces de l'Agneau » (Ap 19,9). Une des dernières visions est celle de la ville sainte : le fleuve de vie la traverse, l'arbre de la vie « donne son fruit chaque mois » et ses feuilles sont un remède qui guérit les nations (Ap 22,1-2). Enfin, la dernière exhortation avant les quatre versets conclusifs appelle les assoiffés, en reprenant Isaïe : « Que celui qui a soif vienne. Que celui qui veut prenne de l'eau de la vie, gratuitement » (Ap 22,17).

L'avenir est donc au vin d'honneur !

3. Manger et boire pour de vrai !

Tous les exemples que l'on vient d'effleurer pourraient amener à penser que le sens ultime de ces aliments, de l'acte même de manger et de boire, est allégorique. Le vin nouveau du Royaume dont parle Jésus exprimerait en fait la joie finale de la victoire sur la mort et la jouissance de la présence de Dieu ; l'eau donnée à ceux qui ont soif renvoie à l'Esprit saint, selon l'interprétation même de l'évangile de Jean. Faut-il renoncer à la gourmandise, sous prétexte que la nourriture est métaphorique ?

Métaphores ?

Dans la Bible, le réel rattrape la métaphore tôt ou tard. Bien sûr, boire l'eau vive est une manière d'évoquer comment le Saint Esprit est reçu par ceux qui l'attendent. Mais les mots boire et manger renvoient toujours à une expérience de la chair. L'Esprit est figuré par l'eau, la joie du royaume par le vin ; cela dit, l'Esprit pénètre bel et bien dans les fibres de notre corps, il

inonde physiquement et imprègne la chair; la vie du royaume coule en nous avec des effets physiques que l'on peut confondre à première vue avec ceux d'un vin capiteux. Quand l'Esprit saint descend avec force sur les apôtres et sur Pierre, celui-ci doit s'expliquer devant la foule étonnée; certains les accusent d'avoir bu et Pierre de préciser dans l'exorde de sa prise de parole: « Ces gens ne sont pas ivres comme vous le supposez, car ce n'est que la troisième heure du jour » (Ac 2,15).

D'autre part, une des manifestations de la présence de Dieu est la propension, chez ceux qui la reçoivent, à nourrir et à régaler les autres. Jésus en témoigne lui-même dans la grande mise en scène dite du jugement dernier (Mt 25,31-46). Le Fils de l'homme dira aux humains de toutes nations réunis à sa droite: « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire » (Mt 25,35). Devant leur étonnement, il s'expliquera alors: « Chaque fois que vous l'avez fait à un de ces plus petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,40). Un acte du royaume, même s'il s'ignore comme tel, est donc de procurer nourriture et boisson à celui qui en a besoin: métaphore? Réalité plutôt de la vie incarnée au service de laquelle certains se mettent, tandis que d'autres lui font faux-bond.

Une des manifestations de la présence de Dieu en l'homme est la propension à nourrir et à régaler les autres.

Veau gras et galettes chaudes.

Il faudrait faire une liste des aliments qui apparaissent dans la Bible. Certains sont très présents - le pain et le vin par exemple -, d'autres sont plus rares - les lentilles. Aucun d'eux n'est mentionné pour le simple « effet de réel » ou la note exotique; tous convient le lecteur à la lecture incarnée des textes dans lesquels ils apparaissent, tous appellent l'intelligence pour qu'elle mijote avec eux et trouve des sens pleins d'arômes.

Quand Abraham reçoit les trois visiteurs qui croisent auprès de son campement, il les invite à se reposer sous les chênes de Mambré. Il leur propose « un morceau de pain » (Gn 18,5) et apporte en fait un festin substantiel. Il a en effet demandé à Sara de pétrir trois *séas* de fleur de farine (entre quarante et soixante

litres) afin de faire des galettes, il a tué le veau gras de son troupeau, un mets de premier choix, et couronne le tout de lait frais et de caillé (Gn 18,6-8). Les trois hommes vont bientôt annoncer à Sara, l'épouse âgée et stérile d'Abraham, qu'elle enfantera un fils des œuvres de son époux. La nouvelle n'est pas encore dite, mais Abraham en a pressenti la puissance. Le repas qu'il apprête, luxueux et excessif, est déjà à la mesure de la promesse à venir.

On notera dans ce passage la mention du premier veau gras de la Bible. Alors que l'hébreu possède un mot attitré pour le veau (*'égel*), on emploie ici l'expression « fils de bovin » (*ben baqar*). Avant que les messagers n'annoncent un fils, le plat principal du repas est un « fils ». Il en va ainsi des aliments bibliques qui, bien souvent, désignent une personne et d'une certaine manière se substituent à elle[13]. Quant aux trois mesures de farine que Sara travaille, elles constituent un matériau abondant. Les galettes confectionnées sont sans doute cuites sous la cendre[14]. Le pétrissage de la pâte à l'intérieur de sa tente auquel Sara procède peut aussi suggérer la conception et la gestation mystérieuse qui vont bientôt commencer en elle ; on les évoque volontiers dans diverses cultures par des images de préparation culinaire[15]. Le veau gras (le « fils de bovin ») du père et le pain abondant de la mère annoncent le fils, Isaac, avant que les messagers aient parlé.

En référence à ce passage, l'évangile de Luc, dans la célèbre parabole du fils prodigue (Lc 15,11-32), parle d'un veau engraissé que l'on prépare quand le fils perdu est enfin trouvé (le texte ne dit pas « retrouvé » comme on le traduit souvent : Lc 15, 32). Dans l'évangile de Matthieu, le royaume de Dieu est comparé à une femme qui cache dans[16] trois mesures de farine du levain, jusqu'à ce que l'ensemble lève. L'image est bien sûr reprise des préparatifs de Sara. Le levain qui donne corps à la pâte, qu'est-ce, sinon le Fils lui-même qui transforme la monde dans lequel, en devenant homme, il s'est « caché » ?

13. Cette façon de faire éclaire la logique du geste eucharistique de Jésus : les aliments qui sont la personne.

14. La Septante (la traduction grecque de la Bible hébraïque élaborée aux 3ème - 2ème siècle avant notre ère) traduit par *enkruphias*, « pain caché », terme qui désigne en grec un type de pain cuit sous (caché dans) la cendre.

15. L'anglais dit familièrement « avoir un petit pain dans le four » pour désigner la grossesse.

16. L'expression « cacher dans » fait allusion au nom grec des galettes faites par Sara : « les pains cachés », littéralement les « cachés dedans ». Voir note précédente.

Faim sans fin.

Terminons sur un mets céleste venu parmi les humains : la manne (la première mention figure en Ex 16). C'est la nourriture que Dieu faisait pleuvoir pour son peuple au désert et dont

la description gastronomique est donnée en Nombres (11,7-9): « Elle ressemblait à de la graine de coriandre, elle avait l'apparence du bdellium [qui est une gomme résineuse] ». Les Hébreux la recueillent et l'apprêtent pour en faire des galettes (on les retrouve): « elle avait le goût d'un biscuit à l'huile ». Le livre de la Sagesse médite sur ce qu'il appelle « une nourriture d'anges », « un pain tout préparé ». Or, selon notre livre, ce pain – entendons: la manne – avait la capacité « de procurer tous les délices et de satisfaire tous les goûts »; « s'accommodant au goût de celui qui l'emportait, elle se changeait en ce que chacun voulait » (Sg 16,20-21). Cet aliment donné en abondance pour chaque jour correspond donc à ce qui est le plus succulent pour chacun.

Cette réflexion, dans la tradition chrétienne, a servi à penser deux sortes d'aliments exceptionnels: le corps du Christ et la Parole de Dieu. Comme la manne, disent des Pères et des mystiques, ils sont donnés en abondance, ils ont un goût merveilleux et s'adaptent à chacun en offrant le meilleur que chacun peut supporter aux différentes étapes de sa vie.

En vérité, « goûtez et voyez comme est bon le Seigneur! ».

Philippe LEFEBVRE

Colette NYS-MAZURE

Colette NYS-MAZURE est née à Wavre en Belgique. Poète, nouvelliste, essayiste, elle écrit volontiers en correspondance avec des peintres, des musiciens. On peut trouver sa riche bibliographie sur le site www.colettenysmazure.be. Signalons simplement parmi ses essais la *Célébration du quotidien* (DdB, 1997), parmi ses nouvelles *Tu n'es pas seul* (Albin Michel, 2006) et *Courir sous l'averse* (DdB, 2009), et parmi ses recueils poétiques *Feux dans la nuit* (Luc Pire, coll. Espace Nord, 2008).

Célébration de la gourmandise

« Je te mangerais tout cru », murmure la neuve maman penchée sur son tout-petit, traduisant ainsi son désir spontané de le toucher, de le goûter lui, si appétissant, de le réincorporer, alors que sa voisine à la Maternité se désole : son nourrisson tire sans conviction sur le sein, à moins qu'il ne refuse obstinément le biberon. Ailleurs, ce sont des parents redoutant l'anorexie, que leur fille adolescente soit bouleversée par une rupture familiale ou en révolte contre le désordre du monde.

Mosane, la jeune héroïne de *Perdre pied* [1] souffre de cette maladie :

« Autour d'elle ils sont tous trop gros. « Qu'est-ce qu'on va manger ce soir ? », « Qu'as-tu as goûté de bon au restau ? ». On compare, on estime, on se souvient : « Ce gaspacho qu'avait préparé François! ». A l'école : « La cantine est dégueu », « J'espère que ma mère aura préparé un gratin ». Dans le bus, en rue, au marché. N'ont-ils vraiment rien d'autre à dire ? A l'autre extrême, les images insupportables des camps de réfugiés, les corps décharnés. Elle crève de ces contrastes. J'irai là-bas.

(…) Mosane hait tout ce qui entre dans la bouche, dur ou mou, sec ou coulant. S'il lui arrive de grignoter une pomme ou du chocolat, pour se punir elle va se faire vomir aux toilettes. J'exagère, je sais. (…) A quarante kilos, j'arrête. Mais j'arrête, c'est quoi ? Pourra-t-elle encore ingurgiter ce qu'elle refuse depuis si longtemps ? Ignorer le regard implorant de sa mère :

- Regarde sur les photos comme tu étais ronde et belle.

- Avec Papa, oui.

Ca y est ! je l'ai encore blessée.

Pourquoi Papa est-il parti si loin ? Est-ce qu'il m'oublie ? »

1. Roman de Colette NYS-MAZURE, Desclée de Brouwer, 2008.

Saveur du partage

La gourmandise, le goût des bonnes choses semble indissociable de l'appétit d'exister. *Le Banquet* de Platon est repas de nourritures et de paroles échangées. Ne serait-ce pas un péché de dédaigner les nourritures terrestres, don de Dieu, et ne sommes-nous pas conviés à la table du Seigneur ? Notre Dieu ne s'est-il pas offert en nourriture sous la forme de l'hostie, scandale pour beaucoup ? Pierre Desproges note avec humour : « Dieu fond dans la bouche, pas dans la main. »

Orpheline, j'ai été élevée dans plusieurs familles aux cultures parfois contradictoires, mais qui ne crachaient pas dans la soupe ni sur le bon vin. Un enfant non gourmand - pas un goinfre pour autant - semblait suspect, alors que l'entrain à table constituait l'hommage à la cuisinière.

Il semble si naturel de partager les bonnes choses qu'on a préparées, telle cette Fruitée de mes *Singulières et plurielles* [2] :

« Elle aime fabriquer des confitures. Bonheur de la cueillette : fraises dodues, grappes de groseilles rouges ou blanches, cassis, prunes grasses, velours des abricots fessus. Les mains lavent et relavent, jouent dans l'eau piquée de feuilles et d'insectes. Elle s'attarde : membranes d'orange, noyaux rebelles, rubans de peaux de pommes ; des grains roulent sur le sol, s'écrasent, tachent. Les lentes cuissons irriguent la cuisine, s'élancent vers les chambres. Dans la gloire des fins d'après-midi, le jus translucide versé voluptueusement dans les pots récurés. Elle engrange ce trésor bariolé. Aux jours d'hiver, de noir être, de déréliction, elle ouvrira l'armoire, mendiera réconfort. Un trou sur l'étagère dénoncera le don. »

Tous les sens sont en éveil et participent du plaisir de cette activité immémoriale, couronnée par la fête du cadeau, du présent : « Je t'ai apporté un pot de groseilles de cet été ».

Bonheur des cuisines

Dans cette perspective, il m'a toujours semblé que dans « la » maison, la cuisine constitue Le saint des saints :

« Aucune cuisine n'est assez vaste pour accueillir tous ceux qu'impressionnent à leur insu la salle de séjour, le salon, et que mettent en confiance l'épluchage des légumes, la cuisson d'une ratatouille. Recevoir dans sa cuisine, est-il signe de confiance plus vif ? Les enfants le savent bien ; ils pêchent au passage une pomme de terre brûlante dans sa robe des champs, un haricot ébouillanté. (…) Ils avouent et s'avouent entre deux kilos de pois à écosser ou interrogent en garnissant le plat.

2. Recueil poétique de Colette NYS-MAZURE, Collection Parler bas, Charlieu, La Bartavelle, 1992 (épuisé). Réédité en 2002 chez Desclée de Brouwer avec des photos dans la collection Littérature ouverte.

Accueil et refuge, pour soi d'abord. Dans les cafards comme dans les détresses, ce réconfort sans emphase que drainent avec eux les gestes domestiques! Laver la salade, battre les oeufs, peler les pommes pour une compote, couper des oignons et les faire rissoler. Le cœur a beau être gros à en éclater, la tête lourde et la gorge serrée, les mains adroites s'activent, rincent, épluchent, pétrissent, découpent et placent, entraînant l'être tout entier dans leur mouvement, après l'avoir arraché à la terrifiante paralysie du malheur, à son inertie. (...)

Plaisir naïf, sensuel, élémentaire de cette omelette baveuse, de ce gratin doré, de cette menthe odorante, de ce chou-fleur grenu sous les doigts, de ce bouquet sauvage posé sur le chêne. Le regard s'éclaire malgré lui, malgré soi ; une espèce de chaleur, de sourde satisfaction, monte de la vaisselle rangée, de l'évier étincelant, de la table dressée. Un équilibre s'ébauche ou se rétablit.

Les désarrois peuvent s'ancrer dans ce paisible rituel, trouver la consolation des objets familiers. Le bol épouse la main désemparée, la croûte du pain gratte la joue qui s'y appuie, les oranges luisent, goguenardes, entre les poires ventrues et prêtent à sourire. Les choses nous lâchent moins facilement que les êtres, nous demeurent, alors que tout semble s'évanouir autour de nous »[3].

Ce lieu familier nous offre souvent un plaisir analogue à celui que nous éprouvons à contempler certaines Natures mortes (ou plutôt « Encore en vie », ainsi que les nomment plus justement d'autres langues) que composent tant de peintres, de Chardin à Morandi.

Eloge de la tarte au sucre

La tarte au sucre constitue un autre lieu de partage tendrement gourmand. Elle couronnait les repas du dimanche chez mes grands-parents paternels. Pas n'importe laquelle ! une tarte au sucre brun coulant sur un fond de fine pâte sablée, fondante entre langue et palais. Comment vous mettre en bouche le moelleux de la cassonade imprégnée par l'œuf battu dans le lait et les noix de beurre ? Une saveur sans pareille. Nous savions qu'il ne fallait pas en abuser sous peine d'écœurement, voire pire : d'indigestion catastrophique.

Avant même de savoir lire ou écrire, il était permis de participer activement à sa préparation. Séances de plaisir dans la cuisine autour de la table soigneusement nettoyée. La demi-livre de beurre remontée de la cave, mise à température de la pièce, s'incorporaient aisément à la farine fine, sable entre les doigts : 500 grammes mesurés dans un pot gradué.

Ajouter la pincée de sel intriguait : comment comprendre qu'une tarte sucrée exige une pincée de sel ? On pouvait ajouter un peu de sucre - pouah ! protestait Bonne maman, ce sera sucré à mort -, un jaune d'œuf ou un œuf entier, c'était selon : à leur insu, préparer une

3. Extrait de *Célébration du quotidien*, Essai de Colette NYS-MAZURE, Collection Littérature ouverte, Desclée de Brouwer, 1997.

tarte au sucre révélait les nuances entre familles paternelle et maternelle, leurs manies, leur religion culinaire, leurs mœurs tout court.

Après le mélange consciencieux - attention ! il reste un grumeau ! - afin d'obtenir une pâte unie, venait l'étape de la boule et du rouleau à tarte en bois, roulé dans la farine pour que rien ne colle, qu'on aplatissait en pesant de toutes ses forces. Les mains avaient été vérifiées préalablement : « montrer patte blanche ».

Poser la pâte pliée dans la platine soigneusement graissée, la déplier, l'étendre, aplatir les bords avec les dents de la fourchette en se chamaillant - c'est mon côté ! -, chiper les chutes pour faire une tarte à soi dans une toute petite forme.

Enfin garnir ce fond de cassonade brune ou blonde, bien régulièrement, le recouvrir de l'œuf battu dans un bol, puis de noix de beurre dispersées qui caraméliseraient délicieusement. Et glisser la platine dans le four chaud. Il ne restait plus qu'à attendre que le parfum envahisse la cuisine, la maison, nos mémoires.

Plus tard, lorsque nos enfants rentraient de l'école, un peu tendus, ils annonçaient parfois d'un air gaillard : « Je ferais bien une petite tarte au sucre », et je me réjouissais de les voir agir avec compétence pour les délices de tous à la table du soir.

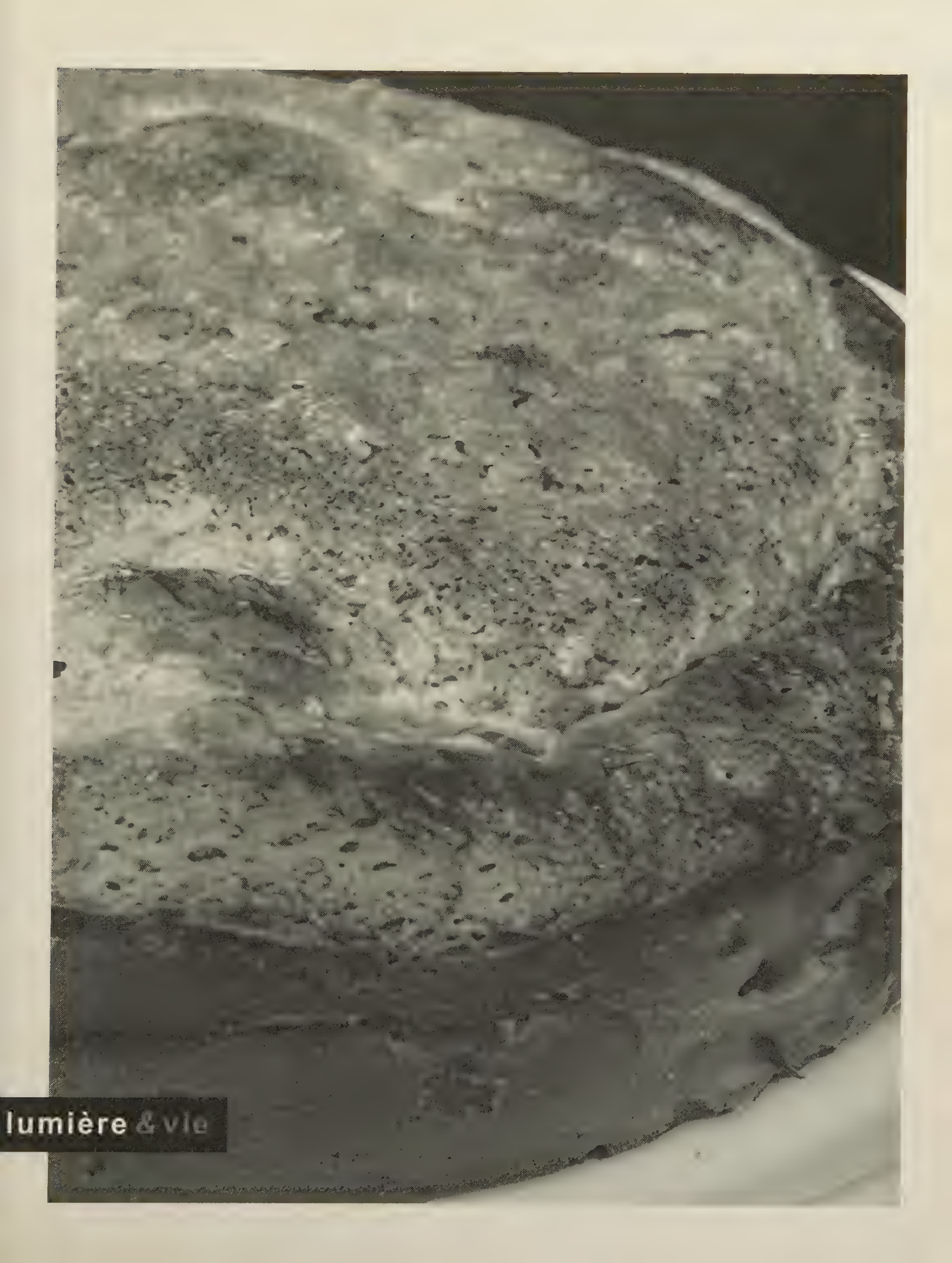
Dieu fait chair

Il n'y a rien dans l'esprit qui n'ait d'abord été dans les sens, nous le savons, avant même que le philosophe ne l'ait théorisé. La cuisine de nos jours se fait volontiers *light*, aromatisée ou exotique ; des jeunes couples excellent à concocter d'imprévisibles salades alors que d'autres redécouvrent la magie du pot au feu. Ils réagissent au *fast food*.

Aujourd'hui, les sens primaires dits vulgaires prennent volontiers le pas sur les sens nobles - la vue et l'ouïe - que magnifiaient les classiques du dix-septième siècle. Proust a dit mieux que personne les réminiscences liées au goût. Comment oublier la grande scène du film *Le festin de Babette* et la métamorphose opérée par la fine cuisinière française dans ce coin retiré du monde confit en puritanisme ? Qui départagera le pur et l'impur ?

J'avoue sincèrement que je me méfie un peu des gens qui n'aiment pas les bonnes choses. Se reconnaître modestement pétris de la pâte humaine, n'est-ce pas le propre des enfants d'un Dieu qui s'est fait chair par amour ? Célébrer cet amour, repas après repas, dans la reconnaissance et l'éloge.

Colette NYS-MAZURE


lumière & vie


GVLA·
lumière & vie

Membre du comité de rédaction de *Lumière & Vie*. Maud Charcosset est formatrice en théologie à Lyon, mariée et mère de famille.

Maud CHARCOSSET

Entre tentation et bénédiction

En Occident, la gourmandise fut un péché ; l'est-elle encore ? Dans sa *Physiologie du goût* (1825), c'est à elle que Brillat-Savarin prétend rendre justice, s'élevant contre sa réduction à la vulgaire gloutonnerie. N'est-il pas aujourd'hui largement entendu ? Jean-Paul II recevra de fait une *Supplique pour enlever la gourmandise de la liste des péchés capitaux* [1].

Comment comprendre ce retournement ? Est-ce la fin d'un malentendu, dans la réhabilitation du corps et du plaisir ? Le péché de gourmandise n'est-il qu'un résidu folklorique de la tradition chrétienne ou bien l'association persistante des termes serait-elle l'indice d'une ambiguïté, que soupçonne le souci diététique et esthétique ? Inversement, la promotion de la gourmandise recèle-t-elle une vraie profondeur ? A travers ce renversement, la tradition chrétienne a-t-elle encore quelque chose à nous dire du goût de vivre en humains ?

Quel péché ?

Parler de la gourmandise en termes de péché, c'est parler de Dieu, des relations humaines devant Dieu, dans le temps de l'Eglise. C'est situer le désir et le plaisir liés à la nourriture dans la relation de foi à Dieu, à son salut, qui ouvre l'homme à sa vérité. Si le péché est en christianisme une réalité centrale, c'est au sens strict : il n'est ni premier, ni dernier, cette place revenant à Dieu, source et accomplissement de toutes choses, singuliè-

1. Lucien POILÂNE (dir.), Requête adressée par 28 personnalités afin que le péché désigné par gourmandise soit traduit dans la langue française par un terme plus approprié (goinfrerie, gloutonnerie), Anne Carrière 2004).

← **Pieter BRUEGEL l'Ancien,** *Gula (la gourmandise)*, détail, 1556-57, gravure, British Museum, Londres.

rement de l'humain. C'est de manière dérivée que l'on parlera de péché hors de la foi : on le réduit alors à la transgression, la faute, la culpabilité, le sentiment de culpabilité. Il ne saurait donc occuper justement qu'une place relative, à Dieu et en lui à l'homme.

Parler ainsi, c'est encore situer notre rapport à la nourriture dans la complexité des relations humaines devant Dieu : car il désigne à la fois une condition universelle (Rm 3,9), le « péché du monde » (Jn 3) qui pèse sur notre liberté personnelle, et des actes imputables à cette liberté, qui l'amoindrissent.

C'est enfin rappeler la condition temporelle de la vie chrétienne : entre-deux paradoxal dans lequel le péché est à la fois ce dont nous sommes déjà délivrés en Jésus-Christ, et ce dont nous avons pourtant encore à nous garder, exigence de lucidité indissociable de la vie chrétienne[2]. « Marcher dans la vérité », c'est se tenir à la fois dans la confiance en Dieu et la conscience de notre responsabilité. Le discernement des péchés est ainsi lié à l'exigence du temps : l'Église et chaque chrétien cherchent à vivre de l'Esprit dans des situations toujours nouvelles à l'égard du parcours historique de Jésus, qui requièrent une interprétation continue des moyens de leur fidélité. La liste de péchés capitaux est l'une des notions élaborées pour l'évaluer. Or l'utilité de cette notion déborde les conditions de son émergence.

2. Si nous disons, « nous n'avons pas de péché, nous nous égarons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. Si nous confessons nos péchés...il nous pardonnera nos péchés... je vous écris cela pour que vous ne péchiez pas. Mais si quelqu'un vient à pécher, nous avons un défenseur devant le Père, Jésus-Christ, qui est juste » (1 Jn 1,8-2,1).

Ascèse et liberté

Si le rapport à Dieu et à la nourriture sont liés, c'est qu'il s'agit de part et d'autre de vie et de mort : cette liaison se vérifie éminemment en christianisme, en raison du statut du corps. Foi et péché se jouent à travers les réalités les plus quotidiennes, dont celle de la nourriture : il s'agira toujours d'inscrire la foi dans un juste rapport au corps.

Jésus ne se présente pas comme un ascète à la manière de Jean Baptiste et d'autres groupes religieux : il inscrit la nouveauté du Royaume advenant dans sa personne en relativisant les prescriptions rituelles relatives aux repas, réaffirmant l'ordre des priorités qui met la loi au service de l'homme et de l'amour, et se voit même accusé d'être un ivrogne et un glouton (Mt 11,19).

L'Incarnation ne conduit pas à majorer l'importance de la nourriture, mais à la convertir en un sens pascal, à formuler et mettre en œuvre dans un monde divers et changeant.

Le premier tournant décisif, dont témoigne le Nouveau Testament, s'opère précisément quand l'Eglise entre dans une histoire (cf. Lc 5,35; 21,34; 1 Co 6, 10; Rm 13,13; Ph 3,19). C'est dans un autre tournant que va se poser la question des péchés capitaux dans la patristique grecque et latine: lorsque cessent les persécutions, que le christianisme devient religion officielle de l'empire romain, se lève alors l'idéal monastique comme expression de la radicalité évangélique. La notion de péché capital est marquée par ce contexte spirituel, monastique et ascétique. Or jusqu'à quel point l'ascèse appartient-elle à la vie chrétienne?

Un équilibre nécessaire et fragile

L'*askèsis,* c'est l'exercice: de l'artisan, du sportif, du penseur. Pour le moine chrétien l'exercice est spirituel, traduction de la *kénôse* du Christ (Ph 2). L'enjeu en est la liberté intérieure dans le combat contre ce qui la menace, les impasses du désir dans la convoitise, ou concupiscence de la chair[3], dont la gourmandise *(gula)* est l'une des manifestations. Ce thème de la convoitise est philosophique, mais surtout biblique[4].

Depuis Evagre le Pontique, puis le pape Grégoire le Grand, la *gula* appartient à la liste des péchés capitaux et se définit par l'usage immodéré de nourriture et de boisson. De Clément d'Alexandrie viennent, à travers sans doute Aristote[5], vocabulaire et distinctions qui deviendront classiques: manger trop, trop raffiné, tout le temps. Selon les Pères, le souci du corps et de ses besoins est légitime, pour autant qu'il ne devient pas obstacle au travail de l'Esprit: la dimension éthique de la question dérive de son importance spirituelle. Cette réflexion prend acte du déplacement chrétien qui intériorise les exigences: c'est du dedans, du cœur, que vient le péché (Mt 15,19). C'est pourquoi les moralistes se sont peu intéressés à cette tradition, voyant dans la gourmandise un péché véniel.

Si donc la gourmandise est péché *capital,* ce n'est pas au sens de « majeur » ou « mortel », mais comme « tête » ou source

3. La chair est ici comprise comme expression biblique de la fragilité de la créature, lieu-même où s'exerce l'Esprit, qui en est à la fois principe de création et de libération: mais le sens gnostique qui condamne la matière et le corps menace toujours comme une dérive.

4. Dès le premier Testament (Gn 8,21; Ex 20,17 ; Dt 5,21), et dans le Nouveau (Rm 7,7ss) ; Paul analyse les rapports entre convoitise et péché; Ga 5,16-24 évoque la révolte de la chair contre l'Esprit; 1 Co 9,24-27 la vie chrétienne comme épreuve et combat; 1 Jn 2,16 distingue la convoitise de la chair, des yeux, et l'orgueil du monde; cf. aussi Jc 1,13-15. La réflexion est reprise par Origène, Basile, Jean Chrysostome, Jean Climaque.

5. Cf. *Ethique à Nicomaque,* III, 13 et *Le Pédagogue,* II, 1 et 2. *Opsophagia,* usage immodéré de nourritures raffinées, *gastrimargia,* gloutonnerie ou folie du ventre, *laimargia* ou folie de la gorge.

d'autre péchés, qu'ils soient du même ordre (elle devient vice, disposition mauvaise), ou d'un autre ordre (luxure, envie, avarice, acédie). Pour Jean Cassien, elle est le péché le plus naturel, car elle repose sur un besoin du corps sans cesse renaissant. Mais à la différence de la luxure, elle n'admet pas de renoncement radical : la nécessité de se nourrir impose au plus une distance avec la gourmandise[6]. L'ascèse est cette mise à distance à laquelle l'espace du monastère et la règle donnent une matérialité : Saint Benoît fixe ainsi avec mesure les dispositions relatives à l'alimentation selon la variété des situations[7].

A travers la réflexion sur les péchés capitaux, il s'agit bien du péché : de le connaître pour le reconnaître et s'en libérer. Elle est un outil pour tracer dans les situations humaines fondamentales des chemins de vie évangélique. A distance de l'ascétisme héroïque des Pères du désert, cette tradition vise un équilibre délicat : Cassien recommande la souplesse dans le combat spirituel, et la considération du tempérament de chacun. Grégoire le Grand met en garde : il s'agit de « ne pas tuer l'homme en luttant contre la chair ». La dimension spirituelle relativise donc une polarisation sur la seule objectivité des actes[8]. Ces données seront recueillies par le Moyen-Age et l'époque moderne, entre une position équilibrée qui fait droit au plaisir [9], et une méfiance qui peut conduire à son mépris.

Car l'équilibre est fragile : s'il s'agit d'ordonner la chair à l'esprit, la tentation est grande de les opposer. L'ascèse devient alors à elle-même sa propre fin, « œuvre » mortifère qui se passe de la grâce de Dieu. Dès le Nouveau Testament, l'interprétation dualiste et gnostique menace comme une dérive contre laquelle s'élèvent déjà les lettres de Jean, et elle demeure une tentation perpétuelle dans l'histoire du christianisme, caricature de la tempérance et du combat spirituel.

L'obsession du péché

Nouveau seuil au IV[ème] concile de Latran (1225) : la pratique de la confession est étendue aux laïcs et rendue obligatoire une fois l'an : la liste des péchés capitaux tend à se muer en système objectif de prescriptions et d'interdictions, le péché et l'effort pour s'en défaire prenant la première place.

6. « Si loin que nous avancions sur le chemin de la perfection, nous ne pouvons cesser d'être ce que nous sommes par naissance. (...) Il ne s'agit donc pas d'exterminer la gourmandise mais d'aménager un espace entre elle et nous en éliminant tout désir d'aliments superflus ou copieux et en nous contentant, comme dit l'apôtre, du pain quotidien » Cassien, *Consolationes*, V, 18-26, SC 42, p. 210 ; cité par C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*, Aubier, 2003, p. 199.

7. La nourriture prévue est celle qui suffit à l'accomplissement des tâches, et évite la satiété de sorte que la nécessité physiologique devient un lieu de sanctification, les repas étant aussi occasion de méditation grâce à la lecture des Écritures au réfectoire (cf. *Regula*, 38-41).

8. Cf. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne 1965, t VI, articles « Gourmandise » et « Concupiscence »).

9. Pensée en particulier par Thomas d'Aquin (cf. *Somme Théologique 1ª 2ªᵉ q.84, 2ª 2ªᵉ, q.148 et 150 et Commentaire de l'Ethique à Nicomaque, 6,4)* ; dans cette ligne se situe aussi la *devotio moderna*, et Ignace de Loyola : dans les « Règles pour s'ordonner dans la nourriture » (210-217) il s'agit de soumettre le corps à l'esprit et pour cela « donner à l'âme sa nourriture pendant que le corps prend la sienne ».

Dans un traité composé à la fin du XIIème s., intitulé *Le mépris du monde*, le moine et futur pape Innocent II cite le Siracide (29,21) : « Essentiels sont l'eau et le pain pour la vie humaine, les habits et la maison pour protéger la nudité » et ajoute : « en matière de nourriture, tout le reste, fruits et légumes, viandes et poissons, herbes et aromates, est non seulement superflu mais pernicieux, car il suppose recherche et soin dans le choix et la préparation des repas ». Les progrès de l'alimentation et de l'art culinaire sont lus comme dégradation et corruption, loin de la frugalité du paradis des origines où il n'y a ni faim, ni gourmandise.

Il s'agit de ne pas tuer l'homme en luttant contre la chair.

Pour St Augustin, c'est l'orgueil qui est au principe du péché des origines, non la gourmandise qui en est la conséquence (*Cité de Dieu*, XIV, 12). Pourtant « toute la culture médiévale est marquée par l'idée que le péché de nos ancêtres fut un péché de gourmandise »[10]. D'où une exaltation du jeûne qui va porter aux excès du catharisme et de l'anorexie mystique.

La suspension de la nécessité physiologique projette un idéal angélique, un au-delà figuré à l'inverse du banquet messianique, qui fait sortir de l'humanité. L'idée que la nourriture doit être absorbée à la manière d'un remède sera reprise jusque chez Erasme : la sainteté semble incompatible avec le plaisir du corps.

Se met alors en place un « système pénitentiel de privations »[11] affronté au drame du péché : Jean Delumeau a analysé cette dominante mélancolique du début de l'ère moderne, fascinée par la menace de l'enfer et « la peur de soi »[12]. L'homme est plus pécheur que sauvé, Dieu plus redoutable que miséricordieux. La vérité théologique et anthropologique du péché s'efface devant la souillure, la dette infinie, une « maladie du scrupule » qui confinent à une « méconnaissance de l'homme réel ». Dans le protestantisme aussi se développeront puritanisme et rigorisme, liés à une vision de la nature humaine entièrement corrompue par le péché originel[13].

Face à une attitude de tempérance, n'y aurait-il pas deux sortes d'intempérance, une double manière de récuser et Dieu et l'humanité ?

10. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, op.cit., p. 195.

11. Système élaboré comme pendant de débordements bien réels, non seulement laïcs mais aussi monastiques : il est des moines qui ruminent « non pas les psaumes mais les sauces », et Bernard de Clairvaux critique le raffinement de la cuisine à Cluny, les « saveurs adultères », le « mépris du goût naturel »donné par Dieu.

12. L'homme selon Calvin n'est de soi-même rien d'autre que concupiscence (*Institution de la religion chrétienne,* II,I,8).

13. Ce début du XIXème siècle renoue avec une tradition sous-jacente qui valorise la délicatesse du goût dans les milieux qui détiennent richesse et pouvoir : « la gourmandise sociale... réunit l'élégance athénienne, le luxe romain et la délicatesse française » (Jean-Anthelme BRILLAT-SAVARIN, *Physiologie du Goût* , Méditation XI, Julliard, 1965, p. 153).

Eloge du gourmand en gourmet

Par rapport à cette tradition, *La physiologie du goût* de Brillat-Savarin manifeste un renversement total : la gourmandise apparaît comme une véritable vertu, celle du gourmet, se démarquant des deux excès de la goinfrerie et de l'ascèse. La perspective n'est certes plus théologique, elle mêle des genres divers - scientifique, historique, littéraire, philosophique, gastronomique (le mot vient de faire son apparition) - dans un hédonisme de bon aloi : la gourmandise relève du bon goût à tous les sens du terme. Loin de la bestialité dominant les représentations médiévales du péché, elle est éminemment humaine, en un sens plus aristocratique que démocratique : « Les animaux se repaissent ; l'homme mange ; l'homme d'esprit seul sait manger » (p. 23)[14].

La gourmandise est la marque de l'esprit en l'homme, sinon en tout homme : aptitude culturelle et corporelle à apprécier la diversité du monde et les merveilles de l'art. Le plaisir de la table renforce les liens conjugaux, familiaux, sociaux, entre les peuples, joignant ainsi la jouissance à la vertu. Plus de tragique dans les désirs et les délices[15]. Paradis et enfer sont sur terre. A part la maladie et la mort, rien à craindre du corps et de ses plaisirs. La liberté est plus revendiquée qu'à recevoir, et l'on redoute moins de faire le mal que de le souffrir.

Pour autant, la tradition chrétienne a-t-elle perdu toute validité ? Le péché de gourmandise aujourd'hui a viré au douceâtre ; mais un « péché mignon » est-il encore un péché ? La gourmandise figure l'art de vivre et s'affiche partout où la publicité se loge, pour nous mettre en appétits de toutes sortes et nous disposer à y mettre le prix. Seul le souci de notre « forme » redonne paradoxalement valeur à une ascèse quasi-religieuse. Dans l'esprit du temps (retrait de l'*eschaton*, hédonisme orchestré par les intérêts économiques, médicalisation de l'existence), le corps est à la fois exalté et méprisé.

A part la maladie et la mort, rien à craindre du corps et de ses plaisirs.

Or, au-delà de la condamnation ou de l'éloge de la gourmandise, ne s'agit-il pas d'abord de comprendre son ambiguïté ?

14. Le terme latin *delicium* signifie initialement « séduction, perversion » (cf. *Dictionnaire historique de la langue française*, Alain Rey dir., Le Robert, 1992).

15. Lorsque la culture religieuse se défait, ainsi dans le judaïsme sécularisé, la culture alimentaire recueille la mémoire et l'identité d'appartenance, « orthopraxis sans orthodoxie » (cf. Séverine MATHIEU, « La mémoire restaurée : la cuisine dans les couples mixtes juifs et non-juifs », p. 167 ss, in *A croire et à manger*, sous la dir. d'Aïda KANAFANI-ZAHAR, Séverine MATHIEU et Sophie NIZARD, L'Harmattan, 2007.

Une gourmandise vitale

La psychanalyse souligne la place originaire et permanente de la nourriture dans la vie humaine, réponse au besoin du corps jamais dissociée de la relation à autrui, sans laquelle rien ne nourrit : aucun enfant ne vit seulement de lait ou de pain, mais aussi de la parole et du désir de qui les lui dispense. Cette implication des enjeux liés à la relation confirme déjà la pertinence anthropologique de la réflexion patristique. On est gourmand de… ceci ou cela : liées à la mémoire vitale qui supporte notre histoire, nos préférences disent une identité personnelle modelée par l'enracinement familial, communautaire, culturel, et modulée par notre parcours[16].

La nourriture nous confronte à l'autre de la manière la plus concrète : ce monde qui s'assimile à nous, et autrui sans lequel le tout-petit, essentiellement prématuré, ne pourrait survivre. D'où vient que le goût ou dégoût en bouche puisse communiquer avec le goût ou dégoût de la vie[17]. Dans la sphère de l'oralité, la nourriture croise des fonctions essentielles – respiration, parole, sexualité – et donne ainsi lieu à « la saveur du monde ». La saveur de la nourriture n'est donc pas quelque chose de surajouté ou de facultatif : elle communique avec les autres sens[18], et toute la tonalité de l'existence, plus ou moins douce ou amère : sans goût, la nourriture serait-elle vraiment nourrissante[19] ? Récuser tout plaisir gourmand serait méconnaître l'importance du sentir, comme dimension fondamentale de l'existence.

En ce sens la gourmandise est nécessaire, saine, vitale, en son sens étroit et plus large : rien d'humain ne se fait sans plaisir, sans goût. Sagesse (*sapientia)*, savoir, saveur ont une seule et même racine : la gourmandise est, dans toute l'existence, la marque du désir de savourer la vie et le monde commun.

Ambiguïté et éducation

En effet notre repas nous réjouit s'il nous restaure en nous régalant. Mais si je m'enferme dans mon seul plaisir, l'inconfort me guette, puis la nausée. Cette expérience ordinaire révèle déjà l'ambiguïté de la gourmandise. Le plaisir de « déjeuner » ne trouve sa juste place qu'encadré par un jeûne relatif : pas de

16. Cf. David LE BRETON, *La Saveur du monde*, Métailié, 2006, p. 329 ss. Ce dont témoignent aussi bien le langage, (« croquer la vie »« être rongé, dévoré ») que les conduites d'addiction et autres pathologies qui ne sont jamais purement alimentaires.

17. Cf. David LE BRETON, op. cit., p. 325 : « manger est un acte sensoriel total ».

18. On sait le caractère très éprouvant des affections qui privent d'odorat et donc de goût, et l'importance particulier du soin à apporter aux repas pour les personnes âgées, handicapées, privées de mobilité.

19. Éprouvée, bénie, promise par le Christ (Lc 22,14-16; 24; Jn 21,12).

bénéfique gourmandise sans faim, sans cette ascèse minimale. D'où la nécessité d'éduquer, qui n'est pas seulement diététique, mais éthique : un savoir-vivre qui nous concerne tous. La gourmandise n'est donc vitalisante qu'en intégrant par la parole la place d'autrui qui limite et diffère la satisfaction : pas tout, pas tout de suite, pas tout le temps. Altérer le désir, c'est l'élargir pour le transformer par le partage, dont celui, humainement décisif, du repas.

Car, à la différence des autres sens, le goût exige l'introduction en nous de l'autre (la nourriture) et sa destruction – d'où le lien avec le sacrifice. Avant d'être distingués au XVIIe siècle, les mots « gourmand » et « gourmet » sont d'ailleurs des doublets signifiant « parasite », « glouton » : « gourmander », c'est d'abord dévorer (cf. A. Rey). La gourmandise, c'est donc aussi la tentation de dévorer autrui, ce qui lui revient, pour en jouir à mon seul profit, de peur d'en être privé : et il y a bien des manières de dévorer !

On comprend dès lors le rapport avec la convoitise, le péché, et sa dimension « capitale ». Jean Sulivan la retrouve lorsqu'il écrit : « Il n'y a de péché que de gourmandise. La gourmandise est l'impatience de jouir »[20]. On ne saurait pour autant confondre jouissance et péché, qui en visant la dévoration endure aussi la morsure (envie, colère, orgueil, impatience – désespoir – de l'acédie). Et tout plaisir n'est pas – Dieu merci ! – lié au péché. Le plaisir est un bien relatif : il ne se suffit jamais à lui-même.

20. *Dieu au-delà de Dieu*, Gallimard, 1968.

Bénédiction et reconnaissance

Il faut aller jusqu'à une anthropologie théologique qui comprenne la gourmandise comme possibilité à la fois de péché et de bénédiction. La gourmandise aurait encore à être convertie dans la Parole qui se réalise dans l'eucharistie, dans la croix qui est vérité de l'ascèse, et la résurrection du Christ qui est vérité de toute bénédiction : comme agape ou « troisième table ».

D'emblée (Gn 2-3), la relation à Dieu se joue dans ce registre de la nourriture, en lien avec la Parole qui n'interdit que pour donner en vérité, et se donne comme la plus vitale des

nourritures. S'appuyant sur cette constante biblique, les Pères confrontent la gourmandise à la faim et soif de Dieu : le risque de la gourmandise est de fermer le désir à sa véritable vocation. Augustin médite sur la foi et la connaissance de Dieu comme nourricières, manducation eucharistique et ecclésiale du Verbe qui inverse le schéma d'assimilation : « tu ne me changeras pas en toi, comme l'aliment de ta chair, mais c'est toi qui seras changé en moi »[21]. Dans l'eucharistie, la merveille la plus désirable se donne à la fois dans la plus grande proximité sensible - corps, sang, pain, vin - et dans l'écart (l'ascèse) eschatologique : corps et sang humains ne sont pas comestibles, et l'hostie n'a rien de savoureux. Cette inversion pascale du désir l'affermit en l'élargissant à Dieu lui-même et à autrui, transformation de l'être qui l'introduit dans le mouvement de l'*agapè*.

21. *Confessions*, VII,X,16. Cf. Jean-Louis CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, chap. 3. Les Pères et mystiques (Ruysbroeck, Jean de la Croix) ont aussi médité sur la « gourmandise spirituelle », convoitise des dons de Dieu, des consolations sensibles et spirituelles, dans laquelle domine la recherche de soi-même. La question du rapport entre gourmandise spirituelle et charnelle est discutée chez Karl Rahner à partir de la doctrine des sens spirituels d'Origène, et par Urs von Balthasar (*La gloire et la croix*, t. 1).

La gourmandise nous confronte à cette possibilité de manquer ce que nous voulons, qui s'appelle le péché (Rm 7,19-20). La conversion proposée passe la reconnaissance, (l'aveu) de cette fragilité, appuyée sur la foi espérante qui reconnaît en Dieu la source de tout bonté, pour moi et pour tous, et invite à faire place (*kénôse*, ascèse) à cette source plus précieuse que ce qu'elle dispense. L'ascèse ordonne les priorités et suscite un rythme. En Jésus-Christ, il s'agit d'accueillir le « moment favorable » : un temps pour jeûner, un pour festoyer ensemble (Lc 5,35), l'un et l'autre manifestant à propos l'Esprit dans le corps. Manger avec… du moins pas sans… pas contre… Être nourris ensemble, membres du même corps, plutôt que de dévorer. Aimer de cœur et de corps.

Ce rythme est libérateur : c'est un bonheur de préparer un repas festif, c'est une servitude d'être soumis à une exigence de gastronomie permanente. La bénédiction serait dans la manière de préparer et partager : attention aux fruits, légumes, herbes, condiments… à ce que leur singularité et leur rencontre requiert de soin apte à en révéler le meilleur. Préférer une vinaigrette digne de ce nom pour une fraîche salade. Assaisonner (donc goûter), accompagner, présenter de simples rôti, purée, gratin, potage. Cuire à point une tarte, pâte et fruits sublimés par la dorure du four. Tout en nous trouve alors à se réjouir dans une reconnaissance qui déborde largement celle du ventre : louange (action de

La Parole n'interdit que pour donner en vérité, et se donne comme la plus vitale des nourritures.

grâce) à la bonté du Donateur éprouvée dans l'infinité de ses dons, création et alliance, « fruits de la terre et du travail des hommes ». Douceur d'être compagnons[22].

Ni gentillette, ni diabolique, la gourmandise vaut par l'orientation du désir qui la soutient. Fondamentalement humaine, elle ne saurait être exclue du spirituel, ni nécessairement chargée d'enjeux dramatiques. La tentation de se donner soi-même le paradis est double, obsession de la pureté ou de la jouissance. Il ne s'agit pas d'opposer la douceur de Dieu à celle de ses dons, ni de les confondre, mais de recevoir ceux-ci en celle-là[23].

La réflexion sur le péché ne vise pas à nous faire mal mais à nous éclairer d'une espérance qui ouvre à la lucidité[24]. Ni à interdire le plaisir : elle invite à le recevoir mûri comme un fruit : « Il sait, votre Père céleste, que vous avez besoin de tout cela. Cherchez d'abord son Royaume et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît » (Mt 6,25-34).

Bénie, la gourmandise participe déjà de ce surcroît : « Goutez et voyez comme est bon le Seigneur » (Ps 34, 9).

22. Éprouvée, bénie, promise par le Christ (Lc 22,14-16 ; 24 ; Jn 21,12).

23. En témoignent dans les monastères le soin apporté aux jardins, et l'invention, entre autres, de fromages, friandises, pâtisseries, liqueurs…

24. « Je vois ma vie menacée par deux périls : par les bouches avides de la gourmandise, de l'autre par l'amertume de l'avarice qui se nourrit d'elle-même. (...) Ce que je cherche, ce n'est pas une excuse à ma vie mais exactement le contraire d'une excuse : le pardon » (Stig DAGERMAN, *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier,* Actes-Sud, 1981).

Maud CHARCOSSET
maud.charcosset@wanadoo.fr

Hugues PUEL

Le frère Hugues PUEL est dominicain. Il a enseigné à la faculté des sciences économiques et de gestion à l'université de Lyon II, et dirigé l'association puis la revue « Économie et Humanisme » (cf. son livre *Économie et Humanisme dans le mouvement de la modernité* publié au Cerf en 2004). Il a plusieurs fois collaboré à la revue *Lumière et Vie* sur l'éthique économique.

Quand la gloutonnerie est dans le système

Le problème économique est celui de la satisfaction des besoins. Ils sont certes nombreux, mais les plus significatifs sont la faim et la soif. A travers eux s'exprime une condition humaine au risque du manque et donc du désir, en sorte que l'homme se définit sans doute mieux comme être de désir que comme être de besoin. Une tribu de chasseurs collecteurs dont l'existence économique ne connaît pas la révolution de l'agriculture ne peut disposer que d'une alimentation précaire. Cette dernière est en effet liée aux résultats de la chasse, de la pêche et de maigres cultures sur brûlis. Néanmoins, elle gaspillera une grande quantité de nourriture dans des fêtes destinées à renforcer la cohérence sociale d'un clan qui doit rester uni dans un univers inconnu et souvent hostile. On doit y voir un comportement raisonnable, même s'il paraît étrange pour des regards modernes guidés par la rationalité économique dominante de la gestion de la rareté à des fins multiples et indéfinies.

Une économie avec des yeux plus gros que le ventre

Déraisonnable au contraire est la logique d'une société de consommation qui subvertit l'ordre de la production et de la dépense, en faisant de cette dernière l'enjeu stratégique de l'orientation de la première. Il s'agit en effet de dépense et non de consommation : l'une désigne un flux monétaire de l'acheteur au vendeur, tandis que la seconde est l'acte vital d'un humain utilisant un bien fongible ou durable pour satisfaire un désir ou un besoin. L'ambiguïté est soigneusement entretenue par le grand commerce dont les serviteurs portent sur le dos le slogan à destination des clients : « Puis-je vous aider à mieux consommer ? »

Cette subversion morale a commencé avec la démarche même du marketing enseignée dans les écoles de gestion et qui repose sur le concept de revenu disponible. Ce dernier est défini comme la part du revenu qui n'est pas consacrée à des dépenses contraintes, celles qui commandent la survie. Cette part est disponible pour des dépenses, liées soit à la nouveauté des services et des biens offerts, soit à des modes de satisfaction nouveaux de besoins qui l'étaient antérieurement de façon autre et généralement traditionnelle. Pour les familles à revenus modestes, l'impact peut être dévastateur. On le voit quand les dépenses de biens et services électroniques réduisent les moyens d'une alimentation saine et équilibrée ainsi que le recours au médecin et aux soins de santé, en l'absence d'une sécurité sociale universelle, ce qui est le cas dans un grand nombre de pays.

Cette démarche marketing se répercute sur la décision d'investissement qui oriente la production. En situation dite de libre marché, c'est-à-dire où un plan n'indique pas les secteurs à privilégier en fonction d'une perspective des besoins à long terme à satisfaire, la décision d'investissement est un acte qui combine une appréhension de psychologie cognitive combinant une information sur le taux présent et attendu de l'intérêt de l'argent et une estimation de la profitabilité de l'investissement. Le souci des besoins d'une population n'intervient pas.

Les inégalités s'accroissent

John Kenneth Galbraith a publié en 1954 un ouvrage intitulé *La crise économique de 1929. Anatomie d'une catastrophe financière*. Parmi les cinq causes principales qu'il dégage au terme de sa recherche, il classe en premier la mauvaise répartition des richesses dans une situation de grandes inégalités où 5 % de la population concentrait un tiers de la richesse totale. Il n'en va pas différemment aujourd'hui où les politiques sociales mises en place après la catastrophe de la deuxième guerre mondiale résistent mal à la logique capitaliste de croissance des inégalités.

Le phénomène a été spectaculaire aux Etats-Unis, pays qui est à l'origine de la crise déclenchée en 2007 et dont nous voyons à la fin de l'année 2009 les répercussions sur la montée du chômage en Occident et dans le monde. De 1966 à 2001 dans ce pays, le revenu médian a crû de 11 %; celui des 10 % les plus riches, de 58 %; celui des 1 % les plus riches, de 121 %, celui de 0,1 % les plus riches, de 236 %, celui du 0,01 % les plus riches, de 617 %! Une telle évolution justifiait le maintien d'un impôt sur le revenu fortement progressif. Au contraire on ne cessa de réduire la progressivité fiscale, et pas seulement aux Etats-Unis, ce qui stimula le spectacle d'un monde à part des très riches, avec leur jet society, leurs résidences d'exception et leurs hôtels de luxe, leurs restaurants haut de gamme, leurs avions privés et leurs vacances de rêve.

Le terrain était préparé à l'explosion de la crise financière en 2007. Des personnes aux faibles revenus, dépourvues de patrimoine et même parfois d'emploi, qui auraient dû être bénéficiaires d'une politique de logement social, n'auraient jamais dues écouter les sirènes des courtiers qui les invitaient à satisfaire leur désir d'un logement à eux.

Leur argumentaire était le suivant : premièrement, le bien qu'ils acquéraient prendrait de plus en plus de valeur et ils pourraient le revendre avec bénéfice en cas de difficultés, (ceci pouvait être crédible pendant la période d'euphorie des affaires des années 2003 à 2006, période pendant laquelle on a oublié la sagesse traditionnelle selon laquelle les années de vaches maigres succèdent à celles des vaches grasses) ; deuxièmement l'expansion leur permettait d'espérer que leurs salaires actuellement modestes allaient augmenter et que, s'ils étaient au chômage, ils avaient toutes chances de retrouver bientôt du travail. À ces deux arguments liés à l'euphorie conjoncturelle et à la négation implicite de la réalité des fluctuations économiques s'ajoutait un argument "commercial" : le prêt était pour 30 ans, mais les deux premières années ils bénéficieraient d'un taux très bas (*teasing ratio* 2-28), puis les taux deviendraient variables.

Mais il y avait aussi deux contreparties sur lesquelles le courtier insistait peu. D'une part, leur bien était hypothéqué ; d'autre part, étant donné leur modeste revenu et leur faible capacité d'épargne, ils ne pouvaient pas bénéficier du meilleur taux, le *prime*, ils seraient en *subprime* : leur prêt serait de second choix avec une décote de l'ordre de 15 ou 20 % du fait qu'ils empruntaient sans fournir d'autre garantie que l'hypothèque du logement qu'ils n'avaient pas encore payé.

De nombreux américains de condition modeste se sont donc endettés sur la base d'un tel argumentaire et environ trois millions de familles ont ainsi perdu la maison de leur rêve. On sait aussi que la titrisation de ces mauvais crédits ont pollué toute la planète financière, déclenché la faillite spectaculaire de Lehman Brothers le 15 septembre 2008 avec une menace d'effondrement systémique. Si ce dernier fut empêché grâce à une injection massive d'argent public pour stopper la panique, il n'en a pas moins déclenché une crise bancaire et interbancaire dont beaucoup d'entreprises petites et moyennes, ainsi que de particuliers, ont dû faire les frais et paient encore les conséquences à l'automne de 2009 sous forme de difficultés d'accès au crédit et donc de stagnation de l'activité, et pour certains de licenciement.

La démesure et les déséquilibres

L'histoire du capitalisme en fournit de nombreux exemples. Un des plus fameux est celui de la Grande-Bretagne de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle lors qu'elle imposa aux Indes la division internationale du travail qui lui convenait. Tandis que les Indes lançaient leur propre industrie textile, l'Angleterre décida d'en monopoliser le développe-

ment. Elle interdisait cette production aux Indes pour s'y consacrer elle-même. Elle demanda donc à ce pays d'accroître sa production agricole comme monnaie d'échange pour les cotonnades qu'elle lui enverrait désormais en masse, tandis que les Indes approvisionneraient les tables des foyers britanniques. Cela s'appelait le pacte colonial.

Lorsque l'Europe s'organisa après la deuxième guerre mondiale pour reconquérir une autosuffisance alimentaire que beaucoup de pays avaient perdue, soit par volonté politique, comme le montre le choix anglais qui vient d'être évoqué, soit du fait des guerres qui ravagèrent l'Europe centrale et orientale pendant la deuxième guerre mondiale, soit du fait du retard de modernisation (le protectionnisme en France), elle créa la PAC. Cette politique agricole commune joua un rôle significatif dans la longue marche vers l'Union européenne. Mais elle est passée d'un but d'autosuffisance alimentaire vers des objectifs de conquête de marchés extérieurs en compétition avec les Etats-Unis, aggravant les déséquilibres alimentaires mondiaux et les perspectives d'avenir pour nombre de pays du Sud. L'autosuffisance alimentaire se justifie pour chaque entité politique qui doit nourrir sa population, sans dépendre lourdement d'autrui pour assurer cet élément indispensable de son autonomie politique.

Nourrir neuf milliards de personnes en 2050

Au tournant des années 2007-2008, la question alimentaire mondiale apparaît en première page des journaux, lorsque certaines valeurs financières furent abandonnées par les capitaux spéculatifs pour se porter sur des denrées comme le blé, le riz et le maïs. Des émeutes de la faim éclatent dans le monde : en novembre 2007 un mort et 200 blessés en Mauritanie, 2 morts en Guinée le 19 février 2008, le 23 février 40 à 100 morts et plusieurs centaines d'arrestations au Cameroun et pendant la même semaine une centaine d'arrestations et plusieurs blessés au Burkina-Faso, le 30 mars 24 arrestations au Sénégal, et les jours suivants 2 morts en Côte d'Ivoire, tandis que du 6 au 9 avril il y a un mort et une centaine de blessés et 340 arrestations en Egypte, 6 morts et 200 blessés en Haïti. Les sources FAO et FMI d'où proviennent ces chiffres ajoutent que la hausse du prix des produits alimentaires frappe particulièrement les populations urbaines de Dakar, de Katmandou et de Mexico.

Le dossier de l'alimentation du monde est rempli de complexités et de contradictions. La boulimie énergétique pousse à la production d'agro-carburants qui commencent à occuper une terre raréfiée par la croissance urbaine d'une population mondiale qui quitte massivement les campagnes déshéritées, puisque, paradoxalement, ce sont les paysans qui souffrent d'abord de la faim. Les agro-carburants apparaissent désormais comme une solution très limitée à la crise de l'énergie. Faut-il alors mettre son espoir dans une nouvelle révolution verte grâce aux OGM (initiales pour organismes génétiquement modifiés que certains préfèrent traduire par opinion grossièrement manipulée), tant leur généralisation apparaît

comme un hold-up sur les semences au profit de quelques grandes sociétés monopolistes, sans parler des problèmes d'approvisionnement en eau qui conditionne cet accroissement espéré de productivité.

Dans ce contexte, c'est la razzia sur les terres agricoles des pays pauvres ; Abou Dhabi prend le contrôle de 20 000 hectares dans le nord du Soudan pour assurer l'autosuffisance alimentaire de l'émirat. Des investisseurs d'Arabie Saoudite offrent à l'Indonésie la mise en valeur par production de riz, de canne à sucre et de soja dans sa province lointaine de Papouasie. La Chine a déjà acheté des terres agricoles en Afrique et en Asie du Sud-Est. La Corée du sud a un projet de mise en valeur de 270 000 hectares dans l'est de la Mongolie.

Le lecteur de *Lumière et Vie* sait que la progression du niveau de vie provoque une forte croissance de la demande de viande et de produits laitiers et qu'il faut 4 à 10 calories végétales pour produire une calorie animale. Or des pays émergents comme la Chine et l'Inde avec un tiers de leur population qui dépassent chacune le milliard d'habitants deviennent des consommateurs de viande, ce qui détruit d'autant des céréales qui ne sont plus disponibles pour la consommation humaine. Son éthique de solidarité et son idéal évangélique n'apportent pas de solution à la mesure des problèmes soulevés par la recherche d'une alimentation équilibrée pour l'ensemble de l'humanité. Mais elles l'ouvrent à la recherche d'une sobriété joyeuse et fraternelle et à un intérêt pour les mouvements qui, tels le CCFD (comité catholique contre la faim et pour le développement), cherchent tenacement des formes de production combinant la coopération et les équilibres de vie. Avec d'autres, le CCFD fait partie de ces ONG qui influencent le devenir du monde en faisant pression sur les Etats et les organisations publiques internationales.

Hugues PUEL


lumière & vie

Michel DEMAISON, dominicain, a longtemps enseigné à la Faculté de théologie et au Centre Inter-disciplinaire d'Ethique de l'Université Catholique de Lyon. Il a écrit plusieurs articles pour *L &V* et pour la *Revue d'éthique et de théologie morale*.

Michel DEMAISON

Le plaisir et la règle

Parmi les débris qui surnagent du lent naufrage de la culture chrétienne dans l'Occident moderne, on bute régulièrement sur quelques notions erratiques comme péché originel, sacrifice, expiation, etc., et aussi péchés capitaux. Désarticulées de la charpente doctrinale qui leur donnait un sens et une fonction, elles divaguent et font divaguer. Sur cette scène, les sept péchés capitaux jouissent d'une fortune étonnante, tant ils sont illustrés par d'innombrables productions littéraires, théâtrales, musicales, filmiques, audiovisuelles et publicitaires. La plupart prennent prétexte de la liste toute prête pour faire un tour du côté des petites et grandes turpitudes, en général sur le mode comique qui en désamorce la malice et tend à les rendre attirantes : « C'est tellement bon que c'est presque un péché. » Un symptôme parmi d'autres de la folklorisation de la religion.

Il en va ainsi au premier chef de la gourmandise. Comment ce bel hommage rendu à des œuvres si travaillées, si raffinées - vénérables avec les recettes de grand'mère, futuristes avec la cuisine moléculaire -, serait-il un péché, et capital ? Car un péché dit capital n'est pas n'importe lequel dans le genre, c'est un péché mortel, comme des gens cultivés le répètent sur les ondes et sur les sites : « Vous voyez jusqu'où le christianisme poursuit de sa haine les plaisirs les plus légitimes et qui honorent l'humanité ». Symptôme de plus d'un dénigrement qu'on souhaite alimenté seulement par l'ignorance.

← **Peter Shepherd,** *Gluttony,* 2008, acrylique sur toile, Coll. particulière, Toronto.

Je le signale comme un constat qui doit nous interroger, et non pour gonfler le chœur des lamentations sur l'état de « l'Eglise dans le monde de ce temps ». En effet, pour une part les chrétiens en portent la responsabilité, et depuis longtemps ; surtout, leur vocation est précisément de vivre dans un milieu indifférent ou hostile pour y témoigner de leur foi. Je me limiterai donc à mettre plus de clarté dans les notions de base de théologie morale ici convoquées, puis je proposerai quelques critères pour évaluer la gravité de la gourmandise que je situerai enfin par rapport aux exigences de l'Evangile.

Péché capital ?

Cette appellation est héritée de lointaines traditions où confluèrent les commentaires de l'Ecriture par les Pères (surtout Grégoire le Grand) et des conceptions éthiques de philosophes grecs et latins, le tout développé et affiné par des auteurs monastiques (surtout Cassien). Si le nombre de sept est resté stable, la désignation et la définition de certains ont connu des variations et des traductions diverses : par exemple, la paresse qui a remplacé l'acédie a peu à voir avec celle-ci, et la traduction de *gula* par gourmandise risque d'induire en erreur. Si la liste a connu une telle pérennité et notoriété, elle l'a dû sans doute davantage à la facilité de son usage pour les diverses pratiques pénitentielles qu'à son enracinement scripturaire et à sa consistance doctrinale. On pourrait presque soutenir qu'elle est de nos jours plus exploitée à l'extérieur du christianisme qu'en son sein, moyennant de nombreuses mécompréhensions. Pour éviter les plus massives, disons d'abord qu'il ne s'agit pas d'un péché, et qu'il n'est pas capital au sens courant.

L'orgueil, l'envie, l'avarice, etc., ne sont pas des actes, mais des inclinations qui sont ancrées dans des prédispositions physiques et psychiques et dans des habitudes creusées par des actions antécédentes moralement déréglées. La tendance spontanée est de descendre la pente de la facilité et de répéter les mêmes conduites. Comme inclination, elle est un vice ou un défaut, en sachant qu'il y a du chemin entre le vice et le péché, si on définit celui-ci par la commission ou l'omission fautives d'actes conscients et volontaires, donc imputables.

Quant à la qualification de capital, elle est trompeuse parce qu'on la charge de signifier une gravité extrême, à l'instar de la peine capitale. Le mot n'est ici, comme souvent en théologie, que la traduction littérale du latin *caput* : comme la tête le fait des mouvements de tout le corps, ce mauvais pli, si on lui laisse libre cours, inspire, oriente et commande de nombreuses autres actions en leur imposant de servir sa propre satisfaction. Mais on pourrait aussi bien le situer du côté des racines et le qualifier de radical, ou de vice souche. Il est donc « capital » d'éviter la confusion avec le péché mortel qui est un acte, singulier ou réitéré, dont la matière est objectivement grave et qui suppose la responsabilité du sujet pleinement engagée.

Il ne s'agit pas d'un péché, et il n'est pas capital au sens courant.

La tempérance, vertu cardinale

A ces vices où s'enracinent les fautes et les péchés s'opposent les vertus. Les termes français de qualités et défauts, plus souvent utilisés, n'ont pas exactement la même signification, parce qu'ils décrivent plutôt des dispositions psychologiques innées : on a les défauts de ses qualités. La tradition, ici encore, s'est appuyée sur quelques lieux patristiques interprétant tel verset de la Bible et se référant à l'éthique philosophique de l'Antiquité, et elle a systématisé le fonctionnement de l'agir vertueux autour de quatre axes (*cardo* : gond, axe). Ceux-ci sont chargés de mobiliser l'ensemble des conduites sous l'éclairage de la raison et l'impulsion de la volonté pour poser des actes aussi bons et aussi libres que possible. Prudence, justice, force et tempérance ne sont pourtant pas comme les quatre roues d'un char, car chacune s'applique à des domaines fort dissemblables et fonctionne selon des processus propres.

Si la tempérance compte parmi ces vertus principales, c'est parce qu'elle doit mettre de l'ordre dans tout le champ des désirs et des plaisirs de la sensibilité et de l'affectivité, lesquels nous sont les plus connaturels puisqu'ils sont nécessaires pour entretenir la vie de l'individu et de l'espèce. D'une façon ou d'une autre, ils sont mêlés à toutes nos relations avec nous-mêmes, nos semblables et le monde matériel. Pour être moralement bonnes, ces relations doivent être régulées par la tempérance qui produit

des actes vertueux en imposant la mesure de la raison à nos besoins, tendances, sensations, appétits, passions.

Si le mot de raison paraît abstrait ou déplacé en la matière, on se rappellera que, désignant le propre de l'humain, il lui incombe aussi d'indiquer la manière d'accomplir cette humanité et de prescrire la norme régulant son agir. La tempérance s'exerce sur les deux pulsions fondamentales, l'oralité et la sexualité, qui non seulement soutiennent la permanence de la vie, mais aussi, comme la psychanalyse l'a montré, participent à la genèse et à la structuration psychiques du sujet. On ne saurait donc sous-estimer son importance, ni d'ailleurs les difficultés de sa mise en pratique, tant elle exige de vigilance à cause de l'étendue de son domaine, tant elle est fortement contrecarrée par la puissance de la libido sous toutes ses formes. Mais il nous suffira de considérer une seule de ces formes, les plaisirs du palais.

La gourmandise, un vice ?

Poser cette question, n'est-ce pas exposer son incongruité ? Les connotations que ces deux mots – l'un si léger, l'autre si scabreux - font résonner à une oreille moderne sont trop dissonantes. Comment alors rendre compte de la position traditionnelle des éthiques ? Elle fait de l'acte de gourmandise un péché contre la tempérance, un désordre par rapport à la modération, à la sobriété requises par un juste usage de la nourriture. Mais elle fustige aussi la faute inverse, l'insensibilité, ce désordre qui consiste à s'interdire le plaisir qui accompagne naturellement les conduites nécessaires à la vie, à ne pas savoir ou vouloir apprécier ce qui est bon.

La tradition fait de la gourmandise un pêché mais elle fustige aussi la faute inverse : l'insensibilité.

Apportons d'abord une précision sémantique. Le mot latin *gula* pencherait plutôt vers l'avidité gloutonne, démesure quantitative se doublant d'expressions déplacées de la jouissance qu'elle procure. Elle est plus qu'étrangère à ce qu'on appelle aujourd'hui gourmandise, elle s'y oppose. Celle-ci, en effet, implique le plus souvent la qualité des mets et des boissons, le raffinement de leur préparation et de leur présentation - ce qui fait des parts plutôt modestes -, avec la tenue à table et la retenue des

propos qui correspondent à ce niveau de qualité. Bien avant que le gendre de Karl Marx écrivît un *Eloge de la paresse*, Brillat-Savarin avait médité sur la « gastronomie transcendante » et défini la gourmandise « une préférence passionnée, raisonnable et habituelle pour les objets qui flattent le goût »[1]. Ne dirait-on pas une définition de la vertu ?

Ici le goût est identifié à l'un des cinq sens. Mais dans le langage courant, il s'étend par analogie à toute appétence subjective pour ce qui procure une impression ou une pensée agréables et fait l'objet d'une appréciation positive, que ce soit dans l'ordre sensible, affectif, esthétique ou éthique, mais aussi religieux et mystique[2]. De ce fait, on traitera de gourmande toute disposition à se laisser toucher par une réalité matérielle ou intellectuelle et à cultiver les moyens de la goûter, ce qui peut même caractériser une attitude face à l'existence (profiter de la vie, croquer la vie à belles dents).

L'acte de savourer est commun à ces domaines étendus et variés. Il a l'avantage de ne pas se restreindre à l'immédiateté de la sensation ou de l'émotion, mais d'inclure l'anticipation et la remémoration, parfois plus chargées d'affects et de pensées agréables que le vécu momentané : c'est donc un acte pleinement humain. On se souvient que les mots savoir et saveur, sapience et sapidité ont une racine commune. Une expérience aussi riche peut-elle être étiquetée de vice ?

Le critère de l'investissement

Restons-en à ce goût concret qui joue sur les papilles gustatives et les nerfs olfactifs, deux organes récepteurs très proches du toucher qui est la base archaïque de nos activités sensorielles et cognitives, donc relationnelles. Il accompagne d'abord la nécessité de nous alimenter ; à ce niveau, savourer nourriture et boisson agréables dans un contexte convivial est une condition pour bien assimiler et combler ainsi le besoin vital ; à ce plaisir localisé dans la cavité buccale, il faut joindre celui de la satiété, de la complétude, opposé à la sensation de faim. S'il y a là matière à un jugement de valeur, il sera, à mon avis, positif puisque rien ne vient déborder la mesure que la droite raison met à

1. J. A. BRILLAT-SAVARIN, *Physiologie du goût,* publié en 1825.

2. Saint Jean de la Croix : « Et ainsi en cette flamme l'âme sent Dieu si vivement et Le goûte avec tant de saveur et de suavité qu'elle dit : O vive flamme d'amour /qui navres avec tendresse /de mon âme le centre le plus secret. » (*La vive flamme d'amour*, couplet 1, *Œuvres complètes*, DDB, 1959, p. 961-962).

cette activité naturelle et culturelle. Mais cette mesure peut être contredite de plusieurs manières.

Quantitativement, il arrive que l'avidité et la demande de rassasiement ne connaissent pas de limites. C'est particulièrement vrai de nos jours où une alimentation sucrée et grasse à l'excès est ingurgitée à tout moment, c'est l'une des causes de l'obésité qui se répand. Une évaluation éthique de ces comportements ne confondra pas ceux qui relèvent de conduites maîtrisables et ceux qui s'expliquent par des pathologies psychiques graves où alternent les phases boulimiques et anorexiques. On constate ici encore par ses dysfonctionnements l'importance de l'oralité dans l'histoire de chaque humain et de ses relations.

Qualitativement, le jugement est plus difficile à porter. De toute façon, il appartient en dernier ressort au sujet qui seul a les moyens d'évaluer ses besoins et ses motivations : l'un se délectera exagérément d'une purée de pommes de terre tandis qu'un autre fera à peine attention aux mets recherchés d'un repas festif auquel il est invité. Cependant les critères objectifs ne manquent pas. Où les chercher ? S'il y a vice, il n'est pas dans la réalité matérielle ni dans le plaisir fugace qu'elle procure, son propre étant de fondre avec la bouchée et la gorgée trop vite absorbées[3].

3. « Comme le fruit se fond en jouissance/Comme en délice il change son absence/ Dans ma bouche où sa forme se meurt/Je hume ici ma future fumée (Paul VALÉRY, *Le Cimetière marin*).

Le vice commence avec l'impact de l'investissement. Investir s'applique à divers domaines, dont plusieurs sont concernés par le défaut de gourmandise. Au plus profond, l'investissement libidinal exerce un rôle moteur lorsque les plaisirs de la table sont à ce point prépondérants qu'ils mobilisent les autres intérêts pour les mettre au service de leur satisfaction. Une expression le rend bien : vivre pour manger. Le sujet humain ne faisant qu'un, cet excès ne manque pas de se propager en investissant l'imaginaire, les tâches quotidiennes, les conversations, les loisirs, et de retentir sur les relations et les préférences.

On peut même devenir gourmand de façon purement mentale lorsqu'on n'a pas les moyens de l'être autrement. C'est ainsi que l'accoutumance, creusant le besoin et multipliant les occasions, crée une dépendance dont le vice le plus secret est qu'on ne l'éprouve même plus comme telle et qu'on ne voit pas pourquoi il faudrait s'en libérer. Dispose-t-on de ressources modestes, l'investissement financier risque alors d'entraîner vers des

dépenses démesurées, particulièrement graves pour les familles frappées par des addictions alcooliques, par exemple. Cette dimension économique est à souligner, car les produits de qualité sont chers et ils sont requis pour faire de la bonne cuisine ; quant aux restaurants, les gourmets n'iront pas dans ceux qui sont meilleur marché.

L'extension des effets collatéraux de la gourmandise nous ramène à sa qualification de vice capital. Elle l'est, d'une part, au sens où son retentissement disproportionné induit, inspire, encourage et imprègne nombre de conduites, provoquant ainsi dans d'autres champs d'action un dérèglement dont elle est l'origine ; d'autre part, elle dissuade ou empêche d'accomplir ce qui s'imposerait comme devoirs de justice et de sollicitude, d'abord envers la famille ou les proches, mais aussi envers la société. Il faut rappeler ces impératifs éthiques à une époque où les réussites matérielles ou médiatiques s'exhibent avec la prétention de s'exempter de devoirs élémentaires, donnant en exemple un hédonisme qui se veut libéré. S'il y a du snobisme – vaine gloire, disaient les Anciens – à élever au rang d'une plus-value culturelle le culte des grands vins ou des whiskies rares, comme des tables réputées, autrement plus grave est l'insulte jetée au visage des affamés. A cette irresponsabilité, il faut désormais ajouter que les règles de sobriété pour des raisons d'écologie semblent encore loin d'être admises quand elles touchent au mode de vie de personnes et de sociétés privilégiées.

L'intempérance habituelle et passionnée est contraire à la vraie liberté.

L'intempérance habituelle et passionnée est contraire à la vraie liberté : elle ne peut aller sans injustice, ni sans manquement à la prudence, première des quatre cardinales et gouvernante de tout l'agir vertueux[4].

4. Cf. mon article « Prudence, ou l'infortune de la vertu », *Lumière & Vie* 246, juin 2000, p. 37-50.

Comment situer la position du christianisme ?

Avant de faire de la casuistique, il faut situer dans une perspective globale l'enseignement du Nouveau Testament et son interprétation par les traditions ecclésiales. Si celles-ci sont vertement critiquées pour avoir fait une fixation sur les vices et les fautes en matière de sexualité, elles ne méritent pas de l'être dans

le domaine de l'oralité ; les deux types de traitements s'éclairent peut-être réciproquement, d'ailleurs.

On sait le relief que la doctrine eucharistique a donné au repas et l'essor qu'elle a provoqué dans la culture du vin, en élevant l'un et de l'autre au rang de signes sacramentels du corps du Christ. L'abstinence et le jeûne, bien que recommandés et mêmes prescrits à certains jours de l'année liturgique, n'ont jamais occupé la place centrale qu'ils ont, par exemple, dans l'islam. Le christianisme en ses sources scripturaires ne tient pas une position de principe rigoriste envers les plaisirs de la bonne chère, et en son parcours historique il ne montre pas une méfiance obsessionnelle envers eux. Certains lui reprocheraient même le contraire.

A la différence de l'avarice ou de la luxure, il est difficile de fixer des repères objectifs – quantifiables ou identifiables matériellement – qui permettraient à un regard extérieur de juger un comportement coupable du vice de gourmandise, sans risquer de se tromper (sauf si des preuves évidentes en sont données) ; car, dans le cas de l'Eglise catholique du moins, la morale et le droit ne posent pas d'obligations et d'interdits concernant la nourriture. Donc, mis à part l'usage des boissons alcoolisées et d'autres substances passagèrement euphorisantes aux effets visibles et mesurables, parfois tragiquement, une grande latitude est laissée aux fidèles pour exercer leur jugement, discerner ce qu'il convient de faire, ou plutôt ce qu'ils sont appelés à faire. Car c'est l'appel qui commande. Encore faut-il avoir des oreilles pour l'entendre, et les exercer à l'écoute.

Approche de trois situations

Pour aider cet exercice, j'énoncerai schématiquement quelques points d'attention. Ils sont à comprendre sous le préalable de la foi en Celui qui annonce l'Evangile et donne la grâce de le suivre. S'ils sont reçus par les chrétiens avec l'autorité du commandement nouveau, ils peuvent être entendus et acceptés par des incroyants au titre d'indications ou d'invitations à la sagesse, mais aussi refusés. Tel est le lot de toute voie de salut fondée sur une révélation.

Je distingue trois situations où résonne l'appel évangélique à modérer les plaisirs liés à l'oralité. Dans la première, le Christ n'invite pas à maîtriser des excès, malheureusement, puisqu'il s'agit de celle où sévissent la pénurie, la famine, la malnutrition, privant du strict nécessaire pour vivre décemment. Mais il pose la question de savoir comment nous devons réagir à cette misère humaine. Je l'ai souligné, cette interpellation s'adresse directement aux pays riches au nom de la destination universelle des biens de la création que l'Eglise proclame. Mais elle est lancée aussi aux populations victimes de cette injustice pour qu'elles se donnent les moyens d'y remédier, sans prendre pour modèles les normes de bien-être occidentales au moment où elles font faillite et devront se plier à des révisions drastiques.

Le Christ n'invite pas à maîtriser des excès, mais il pose la question de savoir comment nous devons réagir à la misère humaine.

La morale chrétienne ne se résume pas à subir passivement l'état de fait, mais elle est assez réaliste pour avoir appris et enseigné que, certaines situations étant durablement bloquées, il faut savoir les porter sans se laisser détruire par elles, en pratiquant l'endurance, la résistance, la patience. Celles-ci appartiennent à une autre vertu cardinale, la force, qui à la fois régule l'agressivité, ici conçue comme une passion nécessaire, et fait tenir et résister dans l'épreuve.

La deuxième situation vise nos pays de surabondance et de gaspillage. Se priver volontairement pour secourir ceux qui souffrent de privations forcées est dans le droit fil du devoir de justice ; nous avons d'autant moins de raison de le contester ou d'y soupçonner la mauvaise conscience de nantis, que nous n'hésitons pas à nous infliger de sévères sacrifices par souci de rester « en forme » ou à la mode. La motivation altruiste serait-elle a priori plus suspecte éthiquement que celle qui conforte l'ego ?

On objectera sans doute que les restrictions volontaires portant sur l'alimentation à des fins de partage ne sont économiquement qu'un ruisselet face aux fleuves d'injustices sillonnant le monde. Certes, mais rêvons une minute : si quelques centaines de millions parmi les quelque deux milliards qui se disent chrétiens prenaient l'Evangile au sérieux… Mais notre réflexion ne cherche pas des solutions au scandale de la faim, beaucoup plus modestement elle essaie de dégager la signification des condui-

tes qui, inspirées par la foi, supportent des privations subies ou se privent volontairement, et pas seulement du superflu. Cette signification naît finalement de la charité bien ordonnée.

Le détachement qui rend libre

La charité va plus loin que les vertus morales, car elle vient de plus loin. Comme vertu théologale, elle vient de Dieu lui-même : en se donnant, il nous donne de vivre de son amour, ce qui se réalise concrètement par les œuvres de justice envers autrui ; mais – c'est la troisième situation – la charité va jusqu'à inspirer aussi des actes de libre renoncement à des satisfactions légitimes, pour témoigner d'un attachement à ce qui les dépasse toutes, l'amour de Dieu et du prochain. Or celui-ci avance à travers le dépouillement progressif de tous ces liens qui ménagent et consolident l'image de soi : « Qui cherche à épargner sa vie la perdra » (Lc 17,33).

Parmi ces plaisirs connaturels à notre condition, apparaît en première ligne le plus quotidien, peut-être le moins difficile à tempérer, celui qu'on trouve dans le boire et le manger. D'où la faveur dont la sobriété allant jusqu'à l'ascétisme jouit dans les écoles de sagesse et les cultes monothéistes, sous forme d'abstinence de viande et d'alcool, ou de périodes de jeûne ; chaque religion en explicite le sens selon son génie propre. Pour le christianisme, ces pratiques font partie, certes, d'une pédagogie de maîtrise des dépendances et des automatismes liés au corps, qui ne sont pas mauvais en eux-mêmes, mais susceptibles de faire obstacle à l'avancée spirituelle ; mais elles se fondent plus radicalement sur l'appel du Christ à le suivre. L'expérience montre depuis vingt siècles que la réponse ne manque pas d'exposer à des choix qui coûtent, d'orienter vers des modes de vie où l'austérité s'impose d'elle-même, et non de l'extérieur, puisque c'est l'amour qui l'inspire.

Ce que fait réaliser l'amour vrai ne peut s'accomplir que librement.

Quand l'amour inspire la réponse, il fait atteindre l'ultime degré qui ouvre l'éthique sur la mystique, celui que Jésus a montré : le détachement par dépassement des obligations auxquelles on ne se soumet que par fidélité à une tradition, par conformité à un idéal, par dévouement à une cause. Car ce que fait réali-

ser l'amour vrai ne peut s'accomplir que librement. C'est cette vraie liberté dont témoigne Jésus : il jeûne au désert jusqu'à ce que la faim l'affronte au pouvoir du mal, il mange et boit avec les pécheurs (Mt 11,18-19) pour qu'ils rencontrent le visage du bien. Le chemin de cette liberté, il le trace : « Ma nourriture est de faire la volonté de Celui qui m'a envoyé » (Jn 4, 34) ; son terme, il le vit dans sa chair : « Sachant que désormais toutes choses étaient accomplies, et pour que l'Ecriture s'accomplisse jusqu'au bout, Jésus dit : J'ai soif… Quand il eut pris le vinaigre, Jésus dit : Tout est accompli. » (Jn 19,28-30).

Michel DEMAISON
michel.demaison@wanadoo.fr

Jacques MAITRE

Né en 1925 à Paris, Jacques MAITRE a mené des études de philosophie à la Sorbonne, puis est entré au CNRS dès 1952 en tant que sociologue. Il fut membre fondateur, puis directeur, du Groupe de sociologie des religions (CNRS). Signalons plus particulièrement deux ouvrages parus au Cerf, en lien avec notre dossier : *Mystique et féminité : essai de psychanalyse socio-historique* (1997) et *Anorexies religieuses, anorexie mentale : de Marie de l'Incarnation à Simone Weil* (2000). Adresse du site : jacquesmaitre.free.fr

La faim comme paroxysme de la jouissance

L'anorexie mentale constitue de nos jours un syndrome psychiatrique redoutable, fascinant et mystérieux. Redoutable par la façon dont ces jeunes filles vont miner le bonheur de leur famille ; redoutable par l'issue, qui est trop souvent la mort, après des années infernales. Fascinant à travers la volonté inflexible de malmener son propre corps jusqu'aux limites dangereuses, et au-delà. Mystérieux par une incompréhensible mise en échec délibérée des instincts vitaux basiques (l'alimentation, le sommeil, le confort,…).

Très souvent, le discours médical cherche la logique de tels comportements dans l'idéal de minceur effrénée que des modèles socioculturels proposent aux jeunes filles d'aujourd'hui ; pour certains auteurs, il s'agirait d'une sorte de révolte contre la « société de consommation ». Je pense que la référence à ces modèles apparaît dans les propos des personnes anorectiques quand celles-ci ont besoin d'alléguer des « raisons » qui légitimeraient leurs comportements. Pour éviter de nous laisser ainsi berner, regardons vers les performances des virtuoses de la faim qui ont illustré les siècles passés.

Bien sûr, les historiens n'ont pas manqué d'opérer un rapprochement avec les formes les plus spectaculaires de l'ascétisme chrétien en matière de nourriture. Au lieu de juger cette perspective blasphématoire, prenons en considération la géographie actuelle de l'anorexie mentale. Nous retrouvons aussitôt la carte des pays industrialisés de tradition chrétienne. Faudrait-il donc assimiler à l'anorexie mentale les attitudes des femmes mystiques qui ont balisé cette tradition depuis le XIIIe siècle avec une quasi-constante de refus alimentaires souvent tenus pour miraculeux ? Ce serait manquer aux exigences de l'histoire, où interfèrent habituellement les héritages et les mutations.

Une façon anorectique d'être au monde

Du côté des héritages, cernons les contours d'une « façon anorectique d'être au monde ». Il faut d'abord reconnaître certaines ressemblances dans les modes de vie choisis d'un côté par les mystiques, d'un autre côté par les patientes dont parlent les médecins. Les traits communs ne ressortissent pourtant pas nécessairement à une pathologie ; loin de poser que les premières sont des malades au même titre que les secondes, on peut s'interroger sur une question plus large, prenant en compte la diversité des réalisations historiques de *façons anorectiques d'être au monde*, dont le noyau aura été défini à partir de considérations psychanalytiques.

Dans les façons anorectiques d'être au monde, le plaisir découle d'une mortification des besoins et d'une absolutisation du désir, à la recherche d'une pureté paroxystique. Le noyau se trouve constitué par le refus d'assumer l'apanage des femmes dans la transmission de la vie. La mortification a aussi le sens de briser rétroactivement la filiation corporelle qui place la fille dans sa lignée féminine ; dès lors, le champ sera libre pour les désirs sans limites. Selon cette perspective, l'anorexie mystique prend toute sa place dans la variété des styles anorectiques, d'autant plus que ceux-ci permettent des virtuosités ascétiques constituant une dimension valorisée du cheminement spirituel.

On peut sans doute pointer ici un élément central dans l'origine chrétienne de l'anorexie, à partir de la manière dont l'Église régule sa position dualiste sur l'âme et le corps. Chez l'anorectique, il s'agit d'une volonté forcenée de dominer le corps en le réduisant à celui d'un bébé maltraité, pour accéder à la jouissance d'une idéalisation toute-puissante. Le refus d'assumer l'apanage des femmes dans la transmission de la vie induit une maltraitance à l'égard de son propre corps, analogue à la maltraitance d'un nourrisson ; l'anorectique brise l'enchaînement corporel de la lignée féminine en niant les besoins qui faisaient originellement sa dépendance totale des soins maternels.

Cette perspective s'ouvre au Moyen Âge lorsque l'économie marchande trouve son premier essor en Europe occidentale et que la spiritualité chrétienne opère alors une mutation où la féminité prend une place centrale. Dieu se féminise avec le thème de « Jésus-notre-Mère » ; Jésus descend de son trône royal pour assumer pleinement sa nature humaine ; né d'une femme, martyrisé, tué, il prend une figure nouvelle dans les dévotions et l'iconographie. Marie devient corporellement femme et mère. La sacralisation traditionnelle de la virginité prend une tournure où elle vient fournir une légitimation sans précédent à des façons anorectiques d'être au monde. L'anorexie mystique va devenir une forme majeure de la sainteté officielle, en tout cas jusqu'à la condamnation du quiétisme et du jansénisme.

À partir des XIIe-XIIIe siècles, dans les cités d'Europe occidentale animées par l'expansion de l'économie marchande, la tonalité affective du vécu religieux connaît une mutation profonde, dont les femmes mystiques constituent l'avant-garde ; l'humanité corporelle de

Jésus devient centrale et va de pair avec la maternité corporelle de Marie. Cette référence à l'apanage des femmes dans la transmission de la vie - au point que Dieu lui-même doit passer par le corps d'une femme pour s'incarner - vient accueillir sur le mode mystique la façon anorectique d'être au monde.

Refusant dans l'ordre généalogique d'être un maillon pour la transmission de la vie, les femmes mystiques investissent leur capacité d'être mères sur la relation entre l'enfant Jésus et sa maman, du côté de la mystique maternante, sur les sentiments de Marie-Madeleine envers Jésus adulte, du côté de la mystique des noces. Rejeter l'apanage des femmes ouvre la voie à une « réalisation » symbolique du mariage et de la maternité ; la figure de Jésus va se charger de significations diverses : Jésus-notre-Mère, Jésus bébé de la Vierge, Jésus enfant à l'intérieur de la mystique, Jésus époux… De telles significations s'intriquent de telle sorte que les épousailles s'opèrent couramment avec l'Enfant Jésus porté dans les bras de sa mère.

La sécularisation des façons anorectiques d'être au monde

Les anorectiques se donnent souvent à des idéaux sociaux investis dans le registre de l'absolu sur un mode sacrificiel. Parmi les idéaux institutionnalisés par l'Église, le vécu mystique offrait une sorte de voie royale ouverte devant le destin des pulsions chez certaines anorectiques. En revanche, aujourd'hui, la médicalisation de l'anorexie conduit à stigmatiser comme malades les jeunes filles qui refusent de manger, même si elles manifestent des sentiments religieux affirmés. Entre l'époque où l'anorexie mystique s'épanouit comme virtuosité spirituelle féminine au sommet du Moyen Âge et notre époque où l'anorexie mentale devient un problème de santé publique dans le champ de la psychiatrie, une sécularisation radicale est venue bouleverser le paysage.

Après la dernière période du Moyen Âge, de la Renaissance au XVIIIe siècle, la clinique médicale commence à recueillir des observations plus méthodiques, bien que le regard d'une science balbutiante se laisse encore éblouir par le merveilleux, avec le thème de l'*anorexia mirabilis* (anorexie merveilleuse, voire miraculeuse), ou de l'*inedia prodigiosa* (inédie prodigieuse : le sujet ne se nourrit pas, mais n'est pas affamé). Par une mutation analogue, le XVIIe voit s'amorcer la désacralisation de la sorcellerie (reversée progressivement dans le domaine réservé aux magistrats et aux médecins). Après le déclin de l'expérience mystique au XVIIIe siècle, la médecine du XIXe s'attachera à définir, expliquer et traiter l'anorexie mentale comme maladie. Ce regard neuf va influencer l'ensemble de la population et induire un style anorectique nouveau.

La papauté elle-même en viendra à mettre en doute le caractère miraculeux de l'inédie, sur la base des recherches médicales. Du coup, dans ce domaine, la croyance au merveilleux deviendra objet de recherche scientifique. De plus, au XIXe, la mise en scène lucrative d'une

abstention totale et prolongée de nourriture va devenir une sorte de sport, notamment avec la mode des *fasting-girls*. Aujourd'hui, l'*inédie-spectacle* a disparu, en même temps que la croyance en la possibilité réelle d'une existence sans alimentation.

Au XIXe siècle, en médecine, le soupçon de fraude ou de processus somatiques dus à des dispositions « mentales » avait trouvé un lit tout préparé avec la vogue de l'hystérie, mais l'idée psychiatrique d'une « maladie » bien distincte de l'hystérie finit par s'imposer. Au siècle dernier, sur cette lancée, les perspectives psychanalytiques se déplaceront de la névrose vers des perturbations plus « archaïques » ; la relation originaire à la mère deviendra le centre de l'écoute et les refus alimentaires prendront sens avec le refus de la dépendance du nourrisson par rapport à la mère.

Et la gourmandise dans tout cela ?

Dans un recueil consacré à la gourmandise, le lecteur peut se trouver surpris de lire une contribution consacrée au refus de manger. Tel est le détour emprunté par l'anorectique : l'obsession de l'alimentation s'investit passionnément dans la jouissance procurée par le manque de nourriture. Ainsi, la gourmandise se fait jour dans l'anorexie à travers un paradoxe. D'abord, la faim est ressentie à travers la jouissance vertigineuse qu'elle procure, à l'instar d'une « drogue ». Jadis glorieusement sacralisée dans l'anorexie mystique, cette jouissance est aujourd'hui sécularisée et stigmatisée comme pathologie, sous la forme de l'anorexie mentale.

Comme dans d'autres addictions, l'anorectique met en œuvre des ruses extrêmement élaborées pour se procurer la jouissance interdite par la famille et les médecins. Les vomissements tiennent couramment une place de choix dans cette stratégie. Mais ils interviennent souvent par un détour plus étonnant. Nombre d'anorectiques passent par des phases de boulimie, où les aliments les plus nourrissants sont absorbés jusqu'à l'écœurement ; puis le corps est aussitôt purifié par des vomissements incoercibles. Un tel régime entraîne des troubles métaboliques sévères.

Pour finir, il est piquant de relever un autre usage du terme « boulimie » ; certaines études portant sur l'expérience mystique parlent volontiers de « boulimie eucharistique », notamment devant la raréfaction des aliments chez beaucoup de femmes mystiques extrêmement férues de communion ; plusieurs d'entre elles sont d'ailleurs réputées s'être nourries uniquement de l'eucharistie. Ainsi, les conduites ascétiques extrêmes en viennent à rejoindre les jouissances éperdues, dans le registre des virtuosités spirituelles ou dans celui des addictions mortifères.

Jacques MAITRE


lumière & vie

David LE BRETON est professeur de sociologie à l'université Marc Bloch de Strasbourg et Membre de l'Institut Universitaire de France. Il est l'auteur de plusieurs essais parus aux éditions Métailié, notamment *Du silence* (1997), *Des visages. Essai d'anthropologie* (2003), *La saveur du monde. Une anthropologie des sens* (2006), *En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie* (2007). Signalons encore *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre* (PUF, Quadrige, 2004), et un roman policier : *Mort sur la route* (Métailié, 2007).

David LE BRETON

La gourmandise de vivre

Le sens des saveurs

Jean-Louis Flandrin date de 1800 l'apparition significative dans la langue française du terme gastronomie, surgie auparavant de manière éphémère en 1623. La cuisine devient alors l' « objet d'un discours »[1]. Mais les gourmands n'ont pas attendu l'invention du mot. « Les termes « friand », « friandise », « friande », « friandement » disaient déjà au Moyen-Age l'amour raffiné de la nourriture et la délicatesse du goût »[2]. Pour les Romains de l'antiquité la gourmandise était une passion première : « Cuisiner est d'ailleurs aussi distingué que déguster, les grands hommes de Rome ne dédaignent pas d'attacher leur nom à une recette nouvelle »[3].

La gourmandise est une propension particulière à se délecter plus que les autres aux mêmes éléments, elle est ce talent à multiplier la réjouissance là où les autres ne possèdent pas assez d'imagination ou se contentent de moins. Elle est la crainte de manquer la bouchée qui empêcherait la sérénité si elle restait dans le plat. Le gourmand ne veut pas borner son désir à la satié-

1. Florence DUPONT, « De l'œuf à la pomme. La *cena* romaine », in *Tables d'hier et Tables d'ailleurs*, dir. J.L. Flandrin, Odile Jacob, 1999.

2. Jean-Anthelme BRILLAT-SAVARIN, *Physiologie du goût* (1825), Julliard, 1965, p. 23.

3. Cf. David LE BRETON, *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Métailié, 2006.

té, il entend se perdre dans sa dégustation. « Le plaisir de la table est de tous les âges, de toutes les conditions, de tous les pays et de tous les jours ; il peut s'associer à tous les autres plaisirs, et reste le dernier pour nous consoler de leur perte »[4]. La cuisine est un art d'apprêter les saveurs, les aliments, les sauces, les condiments, les cuissons… pour le plaisir des mangeurs et la gourmandise le supplément qui transforme en fête le moindre plat.

4. Gaston BACHELARD, *Le droit de rêver*, PUF, 1970, p. 236.

Souvent, les saveurs privilégiées constituent un lien secret et intemporel qui relie l'individu aux tables de son enfance, et, au-delà, à la mère nourricière. Dans le fait de se nourrir il y a toujours cette racine qui nous fait trouver dans la cuisine quelque chose de plus que du nutritif, une trace de mémoire qui se réactive à chaque fois que nous mangeons. On se rassasie d'autre chose que d'aliments, on se nourrit d'abord de sens. Et la gourmandise trouve aussi à se loger dans cet impalpable de l'enfance. Le plaisir de manger, la dégustation des saveurs, est une condition commune à l'ensemble des cultures qui ne se contentent jamais de prendre les produits tels quels dans la nature mais les choisissent et les apprêtent de manière particulière. Manger relève d'une sensualité coutumière. La saveur du monde se goûte d'abord en bouche, on la croque à belle dent, dans la jouissance de se nourrir de mets associés à une histoire, à des préparations et à des aliments reconnus et partagés avec les autres[5].

5. José Luis SAMPEDRO, *Le Sourire étrusque*, tr. fr., Métailié, 1997, p. 124 sq.

Le migrant retrouve le marché de son pays d'origine parmi les étals et les boutiques de sa ville, il rencontre dans ces enclaves identitaires des hommes ou des femmes de même origine culturelle. La palette alimentaire de la société d'accueil s'en élargit d'autant et s'ouvre aux nationaux en quête de saveurs nouvelles. La cuisine faite à la maison avec ces ingrédients, les invitations échangées sont des modes de ressourcement, la consommation d'une mémoire commune, un retour gustatif aux origines. S'il est possible de concilier les coutumes culinaires du village d'origine avec les moyens alimentaires du pays d'accueil, le sentiment d'identité personnel est partiellement préservé. « Ce verre de vin pâle, frais, sec, met en ordre toute ma vie champenoise. On croit que je bois : je me souviens »[6].

6. Winfried Georg SEBALD, *Vertiges*, trad. de l'allemand par P. Charbonneau, Actes Sud, 2001, p. 63.

La cuisine constitue la trace ultime d'une fidélité aux racines quand tout le reste disparaît. Même si la cuisine du pays d'accueil est lentement apprivoisée dans la vie quotidienne et

que s'estompe la référence aux origines, les grands jours (anniversaires, fêtes de familles, fêtes religieuses, etc.) ramènent les plats traditionnels sur la table commune. Consommation festive et célébration culinaire des origines se conjuguent alors. Dans *Le sourire étrusque,* le père, vieil homme venu mourir à Milan, et son fils, totalement détaché de son enfance, communient clandestinement, un soir où l'épouse est absente et où le vieux sort de leur cachette les aliments de sa région qu'il a réussi à se procurer dans une petite boutique. Retrouvant soudain l'odeur et le goût des *migas*, c'était « comme un portail qui s'ouvre sur les champs, dans la mémoire du fils, portail par lequel entrent bergers et châtaigneraies, feux de sarments et chansons, fringales enfantines et mains maternelles ». Au terme du repas ils s'étreignent l'un et l'autre, renouant une ancienne complicité[7].

7. Cf. David Le BRETON, *En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie*, Métailié, 2007.

La gourmandise a le pouvoir d'élaguer la mort de ses aspérités douloureuses. La fête des morts est parfois dans certaines traditions l'occasion de réjouissances familiales et gustatives. Sebald se souvient des fêtes de la Toussaint de sa région natale et dans son village de W. quand il était enfant. A ce moment, tous se vêtaient en noir et se rendaient au pied des tombes longuement entretenues la veille pour les rendre plus propices aux morts. Il revoit son émotion d'alors, pendant ces deux jours où il lui semblait que les silhouettes noires de vivants cheminaient avec la présence invisible des morts. Mais, ajoute-t-il, « année après année, ma plus grande émotion était encore de manger le petit pain bénit que Mayrbeck cuisait uniquement pour ces jours du souvenir, à raison d'un par homme, d'un par femme et d'un par enfant, pas un de plus et pas un de moins ». Il décrit ensuite des souvenirs émus de ces petits pains dans sa main dont il se délectait seulement une fois pas an[8].

La gourmandise a le pouvoir d'élaguer la mort de ses aspérités douloureuses.

8. AUGUSTIN, *Confessions*, l. X, c. 31, § 44.

Au Mexique, *el dia de los muertos* est une occasion de festivités et de retrouvailles familiales autour des tombes des proches. D'origine précolombienne, elle réunit les vivants et les morts d'une même famille. Celles-ci sont nettoyées les jours précédents, décorées, notamment avec les fleurs de *zempaxuchitl* et des bougies. Des autels sont également construits dans les chambres des défunts. On y trouve du copal dans son encensoir, des cierges, des *calaveras* (squelettes en carton pâte), des fleurs,

des photographies des défunts célébrés, des offrandes : tabac, alcool, soda, nourritures, des crânes en sucre candi avec le nom du mort écrit sur le front, etc. Les autels ne sont pas seulement érigés sur les tombes ou dans les chambres, ils sont innombrables dans l'espace public : les magasins, les écoles, les musées, les administrations, les bibliothèques, le métro, etc. Les boutiques regorgent de crânes en sucre ou en chocolat, de pains des mort (sorte de brioche fourrée de fruits confits et saupoudrées de sucre). Autour des autels, les vivants et les morts se croisent sous les auspices de la nourriture, du soda, de l'alcool, les plats appréciés de son vivant par le défunt, fruits, etc. Ce que les morts laissent sert au festin des vivants.

La sphère gustative donne des métaphores essentielles pour juger de la qualité d'existence. Le goût qualifie la perception des saveurs avant de déborder ce domaine pour englober la préférence pour des objets ou une activité. La gustation du monde emprunte son vocabulaire à la tradition culinaire. Le sens du goût est un qualificatif du goût de vivre. On goûte l'existence ou un plaisir physique, on la savoure ou à l'inverse on la trouve fade, sans saveur, insipide. On gâte une sauce comme une situation prometteuse. On risque alors de se faire assaisonner. On déguste la beauté d'un paysage comme la saveur d'un met. On pimente une action comme un plat qu'il convient de rehausser. On cherche à mettre du sel à un événement pour en accroître la saveur. Une histoire est piquante, salée, pimentée, épicée, un peu crue, etc. Un plaisir âcre, une peine amère, une plaisanterie d'un goût douteux, des propos ou des couleurs aigres, on s'aigrit avec le temps, une affaire tourne au vinaigre, une beauté peut être acide, un caractère acerbe. Le sel de la vie la rend plus douce à savourer.

Le sentiment de faim est un écran de projection où se mesure l'appétit de vivre.

Le goût de vivre commande le goût alimentaire. Celui qui est gourmand de la vie est gourmand de la bonne chère, ou au moins gourmet. La faim et la satiété, ou l'appétit qui régule leur relation, ne sont jamais physiologie pure, objectivable en termes caloriques. Le sentiment de faim est un écran de projection où se mesure l'appétit de vivre. On peut manger à en mourir. Ou jeûner de même. Perdre tout appétit après une épreuve personnelle. Dévorer la nourriture ou la grignoter du bout des lèvres.

Les jours de déprime, toute nourriture est fade et sans attrait d'aucune sorte. Les jours de liesse, à l'inverse, toutes s'offrent à la délectation. Les jours ordinaires oscillent entre la routine des mets et la recherche d'un supplément gustatif « pour se faire un petit plaisir ». Le choix de la nourriture, la disponibilité à l'apprêter reflète l'humeur et les circonstances. La qualité gustative d'un repas signe la fête, une volonté de s'octroyer une gourmandise pour rehausser le ton du jour. Les fortunes et les infortunes de l'appétit sont celles de la vie même de chaque individu. L'appétit est une affectivité en acte. Les désordres alimentaires traduisent clairement un désordre dans la vie[9].

9. Jean-Louis FLANDRIN, *Chronique de Platine. Pour une histoire gastronomique*, Odile Jacob, 1992, p. 100.

Péché de gourmandise ?

La tradition chrétienne est écartelée devant la nourriture comme elle l'est devant le corps. D'un côté, elle hérite d'une tradition du mépris portée par les courants gnostiques et dualistes pour lesquels le corporel est déprécié et coupable. Ainsi, pour l'apôtre Matthieu, celui dont les yeux sont tournés vers le ciel n'a guère souci de s'abandonner aux nourritures terrestres. « Voilà pourquoi je vous dis : Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement ? Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent, ils n'amassent point dans des greniers ; et votre Père céleste les nourrit ! Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux ? » (Mt, 6-25-34).

Pour Augustin les aliments ne dispensent aucune saveur, ils sont neutres : « Tu m'as enseigné à ne prendre les aliments que comme des médicaments. Mais tandis que je passe de l'agacement de la faim au calme du rassasiement, le piège de la convoitise me guette au passage[10] ». Il ironise en disant qu'Adam a perdu le paradis à cause d'une pomme. Autant se méfier des pièges de la saveur. L'idée de l'alimentation comme médicament est d'ailleurs un thème courant de cette théologie, il faut se nourrir pour ne pas mourir , mais tout plaisir pris en mangeant est coupable. Dans sa version puritaine, le protestantisme a condamné fêtes et banquets, et considéré la nourriture comme une formalité physiologique à remplir.

10. Massimo MONTANARI, La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe, Seuil, 1995, p. 93.

Mais d'autre part, elle s'inscrit dans le prolongement de la tradition hébraïque de valorisation du corps et elle est nourrie par une théologie de l'Incarnation qui fait du corps le « temple de l'Esprit ». Jésus participe aux banquets et ne tient aucun discours de mépris sur la nourriture. L'image du moine bon vivant, amoureux des plaisirs de la table est même devenue un lieu commun. Si Augustin condamne les joies de la table, sa réprobation est de peu d'incidence sur les comportements des fidèles. Certes, les ascètes, les mystiques, pousseront loin le mépris de la chère comme de la chair. Certains ordres monastiques feront preuve de puritanisme alimentaire s'efforçant de réduire le plaisir en transformant la nourriture en pure utilité.

Flandrin rappelle que Hugues de Saint-Victor, au XIII[e] siècle, tance les gourmets en quête d'une nourriture « trop précieuse et délicieuse » ou « trop rare et non accoutumée » et jamais satisfaits des mets ordinaires. Il dénonce qui ne « peut déglutir sinon choses grasses et délicieuses » ou qui « donnent trop de vaine étude en préparant les viandes », inventent « infinis genres de décoction, fritures et assaisonnements »[11]. Le propos de Hugues reste de peu d'effet. Le protagoniste d'une nouvelle de Gentile Sermini, un prêtre, dissimule son livre de cuisine sous la forme d'un bréviaire : « Il était plein de recettes de cuisiniers et énumérait tous les plats et toutes les gourmandises que l'on pouvait faire, de quelle manière on devait les cuire et avec quels aromates et à quelle saison, et il ne parlait de rien d'autre »[12].

11. Cf. David LE BRETON, *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Métailié, 2006.

12. Claude LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, Plon, 1964, p. 344.
- Flandrin J.-L., Montanari M. (dir.), *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard, 1996.

Quand l'Eglise invente les péchés capitaux, après 1270, elle classe la gourmandise au cinquième rang : il n'est mortel que dans ses excès, moins dans la délectation que dans la goinfrerie. L'ébriété est nettement plus condamnable conduisant à des désordres, à des conflits avec les autres, à la luxure, etc. Le gourmet est une figure de l'intempérance, et celle-ci un accroc à l'ordre régi par Dieu attribuant à chacun une place rigoureuse dans la hiérarchie sociale. Le gourmand est plutôt le glouton, il use de la nourriture au delà de ce qui convient à son rang. Les grands bourgeois débordent leur rôle en s'offrant des tables somptueuses qui devraient rester le privilège de la noblesse ou des notables de l'Eglise. La gourmandise est un péché d'égoïsme, les bourgeois dépensent à leur usage une nourriture qui devrait être mieux répartie. Leur excès prive les classes pauvres. Mais très vite les bourgeois apparaissent comme un fondement

essentiel à la hiérarchie naturelle du monde selon Dieu et leurs usages alimentaires deviennent légitimes aux yeux de l'Eglise.

Goûter l'autre

Un vocabulaire gourmand traduit la succulence du désir[13]. Aimer l'autre c'est s'en nourrir, le goûter, le dévorer, le croquer, en être affamé. Le sexe est une forme imagée du repas et inversement. On peut d'ailleurs saliver, avoir l'eau à la bouche, éprouver une « fringale » sexuelle ou un « manque d'appétit ». Des propos argotiques ou des métaphores courantes illustrent encore ce lien étroit entre consommer la nourriture et jouir du corps de l'autre. Dans la langue française une femme est « un beau morceau », elle est « appétissante », « croustillante », « délicieuse », « pulpeuse », « délectable », « épicée », « consommable ». Elle est « belle à croquer », « encore comestible » ou « bien conservée ». On la « dévore des yeux ». Autant de propos qui ne se déclinent pas au masculin. L'amant dit à sa bien-aimée : « J'ai faim de toi » ou « je voudrais te manger ». « Mon chou », lui répond tendrement sa compagne, si c'est un amour « dévorant ». Aux USA, elle serait un « cookie ». Les nouveaux amants vivent une « lune de miel ». « C'est bon ! » traduit la jouissance.

Des métaphores courantes illustrent le lien étroit entre consommer la nourriture et jouir du corps de l'autre.

13. Claude LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, Plon, 1964, p. 301.

La drague consiste à « faire du plat ». Et quand la femme est « à point », qu'elle est « mûre », après l'avoir bien « chauffée », le séducteur peut se la « farcir », surtout si elle est une « poule » ou une « poulette ». Les seins sont comparés à des pommes, à des poires, à des melons, des oranges. Les testicules deviennent des noix, le pénis une banane, une saucisse, etc. Le visage féminin ressemble à un verger : elle a « les yeux en amande », une « bouche cerise », les « lèvres pulpeuses », une « peau de pêche ». Grimod de la Reynière explique savamment qu'il « est prouvé que chaque chose en ce bas monde veut être servie, cueillie ou mangée à son heure ; depuis la jeune fille qui n'a qu'un instant pour nous montrer sa beauté dans toute sa fraîcheur, et sa virginité dans tout son éclat, jusqu'à l'omelette qui demande à être dévorée en sortant de la poêle »[14]. Ailleurs il se demande « quel est le gourmand assez dépravé pour préférer une

14. Peter FARB & George ARMELAGOS, *Anthropologie des coutumes alimentaires*, Denoël, 1985.

beauté maigre et chétive à ces énormes et succulents aloyaux de la Limagne et du Cotentin, qui inondent celui qui les dépècent et font tomber en pâmoison ceux qui les mangent » (p. 35).

Le festin d'amour est une ripaille de nourritures charnelles. « J'entre dans mon jardin, ma sœur, ma fiancée / je récolte ma myrrhe et mon baume / je mange le miel et mon rayon / je bois mon vin et mon lait », dit le bien aimé du *Cantique des cantiques*. Plaisir de table et plaisir d'amour sont de connivence, notamment sous l'égide de l'oralité et de la bouche. Curnonsky en rajoute pour confondre les mêmes plaisirs : « La bouche nous est donnée non seulement pour manger, mais aussi pour caresser... Toutes les vraies amoureuses que nous avons pu observer étaient de vraies gourmandes. L'amour est une friandise. Près du divan qui accompagne les amoureux, il devrait toujours y avoir des glaces, des fruits, de fines pâtisseries. Certaines liqueurs accompagnent les câlineries du flirt : rossolis, crèmes de vanille, marasquin, mais pour réconforter les amants lassés, rien ne vaut un champagne bien rafraîchi »[15].

« A langue gourmande, queue gourmande ». L'appétit sexuel et l'appétit de bouche cheminent ensemble.

15. Idem, p. 104.

C'est parfois à une métaphore culinaire que recourent certains groupes pour nommer la situation sexuelle d'un homme ou d'une femme qui tardent à se marier. Lévi-Strauss évoque des rites décrits par Van Gennep au cours desquels, dans la région de Saint-Omer par exemple, si une sœur est mariée avant son aînée, cette dernière est, au cours de la fête, saisie et portée sur la voûte du four afin de l'échauffer et de la rendre plus sensible à l'amour. Dans d'autres régions on dit que « l'aînée doit danser sur le cul du four ». Ailleurs, on exige qu'elle danse sans souliers, ou alors elle est contrainte de manger une salade d'oignons, d'orties, de racines, ou de trèfle et d'avoine.

Lévi-Strauss analyse ces rituels comme une forme d'opposition symbolique entre le cuit (le four) et le cru (la salade). Ils touchent des célibataires non encore entrés dans le monde de la « culture », proche encore de la « nature ». A rester trop longtemps hors de la sexualité, la femme ou l'homme risquent de passer du cru au pourri, c'est-à-dire de ne plus être appétissants. La conjonction avec le four est une manœuvre symbolique pour hâter la cuisson, c'est-à-dire contribuer à l'entrée dans les

16. Claude LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, Plon, 1964, p. 344.

échanges sociaux[16]. Nombre de langues ou de propos argotiques usent d'un même terme pour désigner l'acte sexuel et celui de manger. « En yoruba, « manger » et « épouser » se disent par un verbe unique qui a le sens général de « gagner, acquérir » : usage symétrique au français qui applique le verbe « consommer » au mariage et au repas »[17].

17. Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 129.

Evoquant plusieurs sociétés africaines, Lévi-Strauss insiste sur l'assimilation entre sexualité et cuisine : « (…) en Afrique aussi, l'œuvre de cuisine est assimilée au coït entre des époux : mettre du bois dans le feu, c'est copuler. Les pierres de l'âtre sont les fesses, la marmite le vagin, la cuiller à pot le pénis »[18]. Pour les Brésiliens, *comer* renvoie argotiquement à l'acte sexuel comme au fait de manger. Un aborigène d'Australie centrale qui pose la question *Utna ilkukabaka* ? demande selon le contexte si son interlocuteur a bien mangé ou s'il a bien fait l'amour[19]. « A langue gourmande, queue gourmande », dit l'épouse de Bath dans le conte de Chaucer. L'appétit sexuel et l'appétit de bouche cheminent ensemble.

18. Claude LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, Plon, 1964, p. 301.

19. Peter FARB & George ARMELAGOS, *Anthropologie des coutumes alimentaires*, Denoël, 1985.

Pour les insulaires de Tikopia, les mêmes termes s'appliquent à la sexualité et à l'alimentation. Et lorsqu'ils évoquent la copulation, ils disent que le sexe de la femme « mange » celui de l'homme. Telle est la conduite de la femme adultère dans la Bible. Elle mange, puis s'essuie la bouche en disant : « Je n'ai rien fait de mal » (Prov 30,20). Chez les Fipas de Tanzanie, les humeurs sexuelles sont impliquées dans la croissance des plantes nourricières. La nuit précédant le jour des cultures, mari et femme ont des relations sexuelles. Et l'homme passe la nuit à toucher les organes génitaux de sa compagne et les siens. Au matin il se lève sans se laver, les mains imprégnées des traces génitales et il passe au tamis les graines à planter dans le jardin. Puis il s'assied, le récipient entre ses jambes, son pénis reposant sur les graines triées. Il masse son sexe jusqu'à l'érection avec une bouillie de millet mêlée d'une substance destinée à favoriser la croissance des plantes. Il espère ainsi que la récolte à venir sera aussi féconde que celle que préfigure son sexe tendu[20].

20. Idem, p. 104.

David LE BRETON


lumière & vie

Né en 1945, Timothy RADCLIFFE, dominicain, a enseigné l'Écriture sainte à l'Université d'Oxford. Maître de l'Ordre des Prêcheurs de 1992 à 2001, il s'est fait connaître internationalement par ses analyses et prises de position - courageuses et libres, ouvertes et enracinées dans la tradition - sur la société contemporaine, la situation de l'Église, ainsi que sur la vie chrétienne et la vie religieuse dans ce contexte (cf. en particulier *Je vous appelle amis,* Cerf, 2000, *Pourquoi donc être chrétien ?* Cerf, 2005).
Lumière & Vie le remercie d'avoir accepté la publication de son intervention sur la vie religieuse dans le cadre de l'assemblée générale de la conférence religieuse canadienne à Québec, le 6 juin 2008, pour le 400ème anniversaire de la fondation de Québec. On peut l'écouter sur le site www.ecdq.tv/fr.

Timothy RADCLIFFE

La vie religieuse a-t-elle un avenir?

Ce n'est pas une période facile pour la vie religieuse sur la plupart des continents. Au cours de la dernière année, j'ai pris la parole devant des conférences de religieux en Asie, en Amérique latine, en Afrique, en Amérique du Nord et en Europe et, presque partout, on se pose la même question: la vie religieuse a-t-elle un avenir? C'est vrai aussi au Canada. De nombreuses congrégations sont menacées de disparaître. Mais déjà, le nom de Québec devrait nous redonner courage. Il vient du mot algonquin qui désigne un passage étroit, un détroit. À l'origine, il faisait référence au rétrécissement du fleuve, à la hauteur du Cap Diamant. À l'heure qu'il est, nous traversons un passage étroit, entre le vaste bassin du fleuve en amont et la mer en aval.

J'estime que notre vocation de religieuses et de religieux est plus importante que jamais. Nous sommes appelés à être pour l'humanité des signes d'espérance. Comme religieux, nous traversons peut-être un moment où nous avons des doutes sur notre avenir mais toute l'humanité affronte une grave crise d'espérance. Je ne veux pas dire que tout le monde est nécessaire-

ment malheureux, encore qu'il y ait une épidémie de suicides chez les jeunes. Je veux dire que nos contemporains n'ont pas de récit porteur d'espoir à propos de l'avenir.

Quand j'étais jeune, à la fin des années soixante, nous avions confiance de voir l'humanité évoluer vers un avenir prodigieux où c'en serait fini de la guerre et de la pauvreté. Tout semblait possible. Nous croyions au progrès. Les Beatles charmaient le monde entier. Même la cuisine anglaise s'améliorait ! Aujourd'hui, au début d'un nouveau millénaire, nous faisons face à la crise écologique, à la diffusion du fondamentalisme religieux, au terrorisme, à l'épidémie du sida, à l'élargissement constant du fossé entre riches et pauvres. Plusieurs États africains risquent de s'effondrer.

De quels récits porteurs d'espoir les jeunes disposent-ils ? Il y a le récit d'un désastre écologique imminent et le récit de la guerre au terrorisme. Ni l'un ni l'autre ne promettent d'avenir aux jeunes. Dans bien des pays, le Canada, l'Espagne et l'Italie, par exemple, la chute du taux de natalité est désastreuse. Les gens ont peur de faire naître des enfants dans un monde sans avenir.

Dans ce contexte, la vie religieuse est appelée à être un signe d'espérance. Pour nous autres religieux et religieuses, rassurez-vous, il ne s'agit pas d'avoir des enfants ! Notre drôle de vie avec ses vœux est néanmoins un signe d'espoir pour l'humanité. Nous sommes un espoir parce que nous avons une vocation. Cette vocation nous appelle à entrer en communauté et nous envoie en mission. Notre vocation est merveilleuse, non pas parce que nous sommes merveilleux, mais parce qu'elle est un signe de l'espérance merveilleuse dont nous témoignons pour l'ensemble de l'humanité. Je vais donc traiter ici trois façons pour la vie religieuse d'être signe d'espérance : d'abord, à cause de notre profession ; deuxièmement, du fait de notre vie communautaire, et enfin brièvement grâce à notre mission.

La vocation

Commençons par la notion de vocation. J'ai été attiré chez les Dominicains parce que j'aimais la mission de l'Ordre et que

j'aimais bien les frères. Mais, en fin de compte, ça ne suffisait pas. Je suis devenu Dominicain parce ce que j'étais convaincu que c'était ma vocation. J'étais appelé par Dieu à suivre la voie dominicaine. Mais c'est là l'expression d'une vérité plus profonde, à savoir que chaque être humain est appelé par Dieu. C'est Dieu qui nous appelle à l'existence et il nous appelle à trouver en lui notre bonheur. Être religieux, c'est incarner au sujet de l'humanité une conviction fondamentale et porteuse d'espérance. Nous sommes en route vers Dieu. Peut-être ne savons-nous rien de ce que sera l'avenir de l'humanité, des désastres et de la violence qui la guettent : périra-t-elle sous les bombes, noyée par la hausse du niveau de la mer, grillée par le réchauffement climatique ? Mais nous savons que Dieu appelle à lui toute la création.

Tout existe parce que Dieu l'appelle à exister. Dieu dit : que la lumière soit, et elle resplendit. Il y a un très beau passage chez le prophète Baruch : « Les étoiles se sont mises à briller, joyeuses, chacune à son poste veille sur la nuit. Il les appelle ; elles lui répondent : Nous voici ! » (Ba 3,34). L'existence d'une étoile n'est pas seulement une donnée scientifique abstraite. Les étoiles disent à Dieu un oui joyeux. L'existence de tout, toute existence, est un oui à Dieu.

Ce qu'il y a de curieux à propos des êtres humains, c'est que nous ne disons pas « oui » uniquement du fait de notre existence. Nous disons oui à Dieu par nos paroles. Dieu nous adresse la parole, et nous répondons en paroles. C'est pour cela que nous avons été créés, pour répondre dans nos propres mots à la parole de Dieu. Cette vocation de l'être humain, un très beau terme hébreu la résume : *Hineni*. Il veut dire : me voici. Quand Dieu appelle depuis le buisson ardent, Moïse répond : Me voici. Quand Dieu appelle Abraham pour qu'il sacrifie Isaac, Abraham répond : *Hineni*, me voici. Quand Isaïe entend une voix qui demande : « Qui enverrai-je ? », il répond : « Me voici. Envoyez-moi. » Mais lorsque Dieu appelle Adam dans le jardin, l'homme ne dit pas « me voici » : il va se cacher derrière les buissons.

C'est cette vérité de la vocation humaine que nous exprimons en faisant profession. Nous nous plaçons entre les mains de nos frères et sœurs, et nous disons notre oui définitif. Me voici. C'est plus qu'accepter l'obéissance à une règle. C'est plus

que s'engager à vivre un mode de vie. C'est un signe explicite de ce que cela signifie que d'être humain.

D'ailleurs, nous ne disons pas oui seulement à notre profession. Toute notre vie, nous continuons d'être appelés par nos frères et sœurs, quand nous sommes appelés à exercer une fonction dans la communauté, à être économe, maîtresse des novices, prieure. Nous nous appelons les uns les autres. Notre obéissance est une obéissance mutuelle. Et il ne s'agit pas seulement ici d'organiser de manière efficace la mission de l'Ordre. Il s'agit de l'assentiment continu que nous donnons à Dieu : *Hineni*, me voici !

Nous devons nous appeler mutuellement au courage et à la liberté, à faire des choses que nous n'oserions pas faire. Nos frères et nos sœurs sont là pour nous appeler à surmonter la peur, quand nous nous sentons paralysés et bloqués. (…) Pendant tout le périple que nous faisons en communauté, nous nous appelons les uns les autres, et c'est en fait la voix de Dieu qui appelle chacune et chacun de nous à la liberté et au courage, alors que nous ne savons pas ce que nous réserve la route, au prochain détour. C'est hasardeux. Il nous faut apprendre à faire confiance à la voix qui appelle.

C'est comme le type qui conduisait sa voiture le long d'une falaise en se demandant si Dieu existe. En fait, la question l'a tellement distrait qu'il a quitté la route et s'est trouvé éjecté de sa voiture. Sa chute l'entraînait le long de la falaise quand il a pu s'accrocher à une branche d'arbre. Tout à coup, la question de la foi est devenue urgente et il s'est mis à crier : « Est-ce qu'il y a quelqu'un là haut ? » Au bout d'un moment, une voix s'est fait entendre : « Oui, je suis là. Fais-moi confiance. Lâche la branche, laisse-toi tomber et je vais t'attraper. » Le type réfléchit un moment, avant de s'écrier : « Il n'y a pas quelqu'un d'autre, là haut ? »

Le grand signe chrétien de l'espérance, c'est la dernière Cène. Jésus s'est placé entre les mains de ses disciples fragiles. Dieu a osé se rendre vulnérable et faire don de lui-même à des gens qui allaient le trahir, le renier et l'abandonner. Dans la vie religieuse, nous prenons le même risque. Nous nous confions à des frères et des sœurs fragiles, sans savoir ce qu'ils vont faire

de nous. Nous nous mettons même entre les mains de personnes qui ne sont pas encore nées et qui seront un jour nos frères et sœurs. Mon prieur à Oxford est né cinq ans après que je sois entré dans l'Ordre ! Même aujourd'hui, après plus de quarante ans de vie dominicaine, je ne sais pas vraiment ce que les frères vont me demander.

Nous sommes appelés à vivre cette incertitude dans la joie. La semence de ma vocation religieuse aura probablement été la joie inattendue d'un grand-oncle bénédictin. Gravement blessé à la Première Guerre, il avait perdu un œil et la plupart de ses doigts mais il débordait de joie ; à condition que ma mère n'oublie pas de lui servir sa rasade de whiskey avant d'aller au lit ! Et même si je n'étais qu'un enfant, je soupçonnais que cette joie trouvait son origine en Dieu. L'abbé primat des Bénédictins, Notker Wolf, a invité des moines japonais bouddhistes et shintoïstes à venir passer deux semaines au monastère de St. Ottilien, en Bavière. À la fin, quand on leur a demandé ce qui les avait frappés, ils ont répondu : « La joie. Pourquoi les moines catholiques sont-ils si joyeux ? »

La joie est signe d'espérance pour les gens qui ne voient plus d'avenir devant eux. Pour les sans-emploi, les étudiants qui échouent à leurs examens, pour les couples dont le mariage traverse une passe difficile, pour les personnes qui doivent affronter la guerre, notre joie face à l'incertitude devrait être un signe d'espérance, le signe que toute vie humaine est en marche vers Dieu, quelles que soient les difficultés qui se dressent sur la route.

Être religieux, c'est donc ne pas connaître l'histoire de sa vie. La plupart des gens ont des carrières autour desquelles peuvent se structurer leur histoire personnelle. Ils grimpent dans l'échelle des promotions. Le simple soldat devient sergent, le capitaine rêve de devenir général, et l'enseignante directrice d'école. Mais nous n'avons pas de carrières. Quel que soit notre rôle dans l'ordre, nous ne pouvons jamais être plus que l'un des frères ou l'une des sœurs. D'une certaine façon, peu importe ce que nous faisons. Quand les gens me demandent ce que je fais maintenant, je peux leur dire que je fais ce que nous faisons tous, c'est-à-dire que je suis l'un des frères.

Évidemment, il peut nous arriver d'avoir l'impression que nos frères ne nous reconnaissent pas pour ce que nous sommes et qu'on nous appelle à faire des choses qui sont une perte de temps. Peut-être nos talents ne sont-ils pas reconnus. Dans ce cas, il faut parler. Nous ne sommes pas des lavettes, des paillassons passifs. Nous ne pouvons pas accepter une obéissance infantile qui fasse de nous des pions que le supérieur déplace à son gré sur l'échiquier pour combler les trous. Il faut qu'il y ait dialogue et attention mutuelle. Mais cela fait partie de notre vocation religieuse, comme signe d'espérance, de conserver la joie de personnes dont la vie est en marche vers Dieu, même quand on n'est pas bien traité et qu'on n'est pas apprécié à sa juste mesure. Saint Jean de la Croix arrivait encore à chanter même après que ses frères carmes l'eurent mis au cachot.

(…) Il est vrai que la vie religieuse traverse à bien des endroits, et notamment au Canada, un temps de crise. Et bien des religieuses et des religieux traversent, eux aussi, une crise. Nous pouvons nous inquiéter de l'avenir de notre province ou de notre monastère. Nous pouvons trouver que notre vie cesse rapidement d'avoir un sens. Mais nous ne pouvons être signe d'espérance pour une génération qui vit elle-même une crise que si nous sommes capables d'affronter nos propres crises dans la joie et la sérénité. Cela peut faire partie de notre vocation religieuse que d'affronter nos crises de vocation comme des temps de grâce et de vie nouvelle.

À chaque Eucharistie, nous commémorons la crise de la nuit du Jeudi saint. Jésus aurait pu fuir cette crise ; il ne l'a pas fait. Il l'a assumée et l'a rendue féconde. Si nous arrivons au point où nous ne voyons plus de route devant nous, où nous nous sentons tentés de plier bagages et de partir, c'est précisément que notre vie religieuse est sur le point de mûrir, de grandir en maturité. Comme Jésus à la dernière Cène, c'est le moment d'embrasser ce qui arrive, confiants que l'événement portera du fruit. Cela fait partie du témoignage d'espérance que donne notre vocation.

Ces crises peuvent aller jusqu'à nous faire envisager la mort de notre communauté. Pour de nombreux monastères en Europe de l'Ouest, il ne semble y avoir aucun avenir. Oserons-nous voir venir cela dans la joie ? Quand j'étais provincial, je suis

allé visiter un monastère dont la fin approchait, le monastère de Carisbroke. Il n'y restait plus que quatre moniales, dont trois très âgées. L'une des sœurs me dit : « Timothy, mais Dieu ne peut pas laisser mourir Carisbroke, n'est-ce pas ? » Et l'ancien provincial, qui était assis à côté de moi, de répondre : « Il a quand même laissé mourir son Fils, non ? » Comment pouvons-nous être des témoins de la mort et de la Résurrection si nous avons peur de regarder en face la mort de notre propre communauté ?

Voici deux ou trois ans, il y a eu un congrès sur la vie religieuse à Rome, et bien des gens se demandaient si l'engagement perpétuel était encore un élément essentiel à la vie religieuse. Je suis tout à fait favorable à ce que nos communautés s'ouvrent à toutes sortes d'amis, d'associés et de collaborateurs ou collaboratrices, mais je continue d'affirmer qu'au cœur de la vie religieuse il doit y avoir le geste courageux du don de notre vie jusqu'à la mort, *usque ad mortem*. C'est un geste extravagant qui dit notre espérance que toute vie humaine, dans sa totalité, jusqu'à la mort et incluant la mort, est un chemin vers le Dieu qui appelle.

(…) On m'a répété mille fois qu'on ne peut pas attendre des jeunes qu'ils s'engagent de manière définitive, jusqu'à la mort. C'est vrai que les jeunes vivent dans un monde d'engagements à court terme, que ce soit au travail ou à la maison. L'Américain moyen a onze emplois différents pendant sa vie. Souvent, les mariages ne durent pas. Et c'est pourquoi on prétend qu'il ne faut pas attendre des jeunes qu'ils fassent profession perpétuelle. Je me rappelle un jeune frère français à qui on demandait, la veille de sa profession solennelle, s'il se donnait à l'ordre totalement, sans réserve et pour toujours. On dit qu'il aurait répondu : « Je me donne complètement et sans réserve aujourd'hui. Mais qui sait qui je serai dans dix ans ? »

Mais voilà, c'est justement parce que nous vivons dans une culture d'engagements à court terme que la profession jusqu'à la mort est un beau signe d'espérance. Elle parle du récit à long terme dans lequel chaque être humain est appelé à aller à Dieu. C'est un geste extravagant mais il faut demander aux jeunes de poser des gestes courageux et un peu fous, et il faut croire qu'ils peuvent, avec la grâce de Dieu, vivre en conséquence. Récemment, quatre jeunes hommes ont fait leur profession solennelle dans

ma province anglaise. Diplômés, brillants, énergiques. Chacun d'eux aurait pu réussir dans le monde, vivre un mariage heureux et gagner beaucoup d'argent. Des jeunes femmes disaient : « Quel gaspillage ! Ils auraient pu être heureux en mariage… peut-être avec moi. » (Je ne suis pas sûr que quelqu'un ait dit cela quand j'ai fait profession, malheureusement !) Le fait qu'ils se donnent à l'Ordre jusqu'à la mort parle de l'espérance que nous avons pour tout être humain.

Appelés à entrer dans la communauté

Ainsi donc, avoir une vocation, c'est dire quelque chose de ce qu'être humain veut dire. Mais nous ne sommes pas seulement appelés. Nous sommes appelés à entrer en communauté et à être envoyés en mission. Chacun de ces mouvements, l'entrée en communauté et l'envoi en mission, exprime une vérité au sujet de notre espérance du Royaume.

D'abord, la vocation à la communauté. C'est un signe que Dieu appelle toute l'humanité à entrer dans le Royaume, Royaume dans lequel il n'y aura plus ni divisions ni violence. La vocation humaine est une vocation à la paix, « quand de leurs épées, comme dit Isaïe (2,4), ils feront des socs de charrues, et de leurs lances, des faucilles ; on ne lèvera plus l'épée, nation contre nation, on n'apprendra plus à faire la guerre ». Jésus est celui en qui et par qui s'est écroulé le mur de l'hostilité. Nos communautés devraient être un signe du Seigneur ressuscité, lui qui disait à ses apôtres : « La paix soit avec vous. »

Quand je demande à des jeunes gens pourquoi ils souhaitent devenir Dominicains, c'est souvent parce qu'ils recherchent la communauté. Dans notre monde brisé, bien des gens vivent seuls. Nous quittons nos collectivités rurales pour des grandes villes comme Vancouver et Montréal. Depuis l'année dernière, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, plus de la moitié des êtres humains vivent en ville. Au village, les gens connaissent leurs voisins. Mais dans les rues de nos villes, nous sommes invisibles. Les familles sont devenues plus petites. Bien des gens n'ont pas de frères et sœurs. Dieu a dit à Adam qu'il n'est pas bon de vivre seul, mais le monde moderne est plein de solitaires qui aspirent à trouver une communauté.

Or justement parce que notre société est pleine de gens seuls, la vie communautaire peut être difficile. Nous ne sommes pas habitués à partager notre vie avec plusieurs autres personnes. J'ai grandi dans une famille de six enfants, avec mes parents, ma grand-mère et d'autres personnes aussi. J'ai appris que ma mère m'aimait même quand elle avait l'air d'oublier mon nom ! Ce que j'ai trouvé en entrant au noviciat, par conséquent, n'était pas si différent de la vie à la maison. Et pourtant, il m'arrive même à moi de trouver difficile la vie communautaire. Ainsi, c'est le désir d'une communauté qui en attire beaucoup à la vie religieuse et c'est la difficulté de la vie communautaire qui fait que certains ne restent pas.

Mais c'est à la fois la joie *et* la souffrance de la vie communautaire qui parlent du Royaume. J'ai dit de la joie qu'elle est un élément essentiel de notre vocation. Mais c'est aussi un élément du témoignage que nous donnons du Royaume que de vivre avec des gens qui sont différents de nous, qui ont d'autres théologies, d'autres options politiques, qui aiment des aliments différents et qui parlent des langues différentes. La vie avec eux pourra parfois être merveilleuse mais elle sera aussi difficile. Avec eux nous pourrons être tentés de transformer nos serpes en épées, plutôt que l'inverse. Mais notre vie commune est un signe du Royaume précisément à cause de nos différences. Une communauté d'individus qui pensent tous la même chose n'est pas un signe du Royaume. Elle ne signifie rien d'autre qu'elle-même.

J'ai passé un an en France comme étudiant dominicain. Ce fut à la fois merveilleux et terrible. Un jour que j'étais assis avec quatre Dominicains français très intelligents – naturellement ! – qui ne semblaient accorder aucune importance à ce que je pouvais dire, j'ai mis le point final à la conversation en disant : « Maintenant, je sais pourquoi Descartes était Français. C'est parce qu'en France, si vous ne prouvez pas que vous existez, il n'y aucune raison de croire que vous existez ! » Et pourtant, c'est en vivant avec ces Dominicains français que j'ai découvert que nous ne pouvons devenir des signes du Royaume qu'en endurant et en goûtant la différence.

Le signe le plus puissant de tout cela, c'est avec mon frère Yvon que je l'aurai vu, lors de visites au Rwanda et au Burundi pendant les années difficiles. Yvon sait beaucoup mieux que moi

à quel point c'était difficile. Il est dur de s'asseoir à table et à l'église avec des gens dont les frères ont assassiné vos frères et sœurs. Mais cette douleur est aussi une expression d'espérance.

La tentation pour notre société, c'est de ne rechercher la communauté qu'avec des gens qui pensent comme nous, qui partagent nos opinions, nos préjugés et notre sang. Les conservateurs fréquentent des conservateurs, et les progressistes des progressistes. Les personnes âgées sont envoyées dans des résidences pour personnes âgées, les adolescents passent leur temps avec d'autres adolescents, et ainsi de suite. Mme Thatcher avait l'habitude de s'informer des gens en demandant : « Est-ce qu'il est des nôtres ? » Il faut rejeter cette tentation. Au lieu de rechercher l'homogénéité d'une brique de glace à la vanille, nous devrions être un pot-au-feu où la variété des saveurs donne le goût.

Dans de nombreux pays, l'Église est profondément polarisée entre soi-disant conservateurs et progressistes. Il y a une véritable hostilité, une vraie colère à l'endroit de ceux qui sont « de l'autre bord ». Notre rôle prophétique consiste à essayer de nouer des amitiés par-delà les divisions. L'opposition entre droite et gauche, traditionalistes et progressistes, remonte à l'Époque des Lumières, au dix-huitième siècle, et n'a rien de catholique. Nous sommes tous et toutes nécessairement à la fois conservateurs, attachés aux Évangiles et à la tradition, et progressistes, en attente du Royaume. Il est vrai que certaines, certains ont des tempéraments plus conservateurs ou plus progressistes, mais pour nous, il ne peut y avoir d'opposition fondamentale et irréductible entre tradition et transformation. Par conséquent, dans nos communautés, nous devons refuser de nous laisser diviser en camps opposés.

L'un des défis consiste à franchir le fossé entre les générations. Dans ma communauté d'Oxford, quatre générations sont représentées. Il y a un vieux frère qui a été formé selon la tradition classique d'avant le Concile. Nous sommes quatre ou cinq de ma génération à avoir vécu les années exaltantes et tumultueuses de l'après-Concile. Il y a un groupe plus nombreux qui vient de ce qu'on appelle parfois la « génération Jean-Paul II », en réaction contre ce qu'ils tenaient pour le libéralisme sauvage de ma génération. Et maintenant, il y a la « génération Y », au

milieu et à la fin de la vingtaine, qui est encore autre chose. Une communauté ne peut être florissante que si elle ose accueillir les jeunes, les interpeller et se laisser interpeller par eux, en sachant qu'ils ne seront jamais comme nous. Plusieurs congrégations sont en train de mourir parce qu'elles n'acceptent pas que les jeunes doivent être différents de nous. (…)

Notre capacité de tolérer la différence, et d'en venir à l'apprécier, fait aussi partie du témoignage que nous donnons à l'Église. Le Deuxième Concile du Vatican a mis l'accent sur l'Église locale, regroupée autour de l'évêque. C'est très bien et c'est très beau. Mais l'Église hiérarchique a besoin, elle aussi, des religieux avec leurs différents charismes et leurs différentes vocations. Elle a besoin de contemplatifs qui résistent à l'affairement du monde, et de religieux qui travaillent avec les pauvres et les exclus, ou qui exercent un apostolat intellectuel. Nous avons besoin de l'admirable diversité des spiritualités religieuses : franciscaine, jésuite, dominicaine, carmélitaine, etc.

La tentation pour l'Église hiérarchique, c'est de tendre à l'uniformité. L'unité a tendance à tourner à l'imposition de l'uniformité. Mais, comme nous l'avons vu, une communauté homogène n'est pas un bon signe du Royaume. Ainsi donc, les communautés religieuses peuvent, par leur excentricité, aider l'Église à garder le cap sur le Royaume. C'est vrai depuis l'époque où les pères et mères du désert ont lancé leur étrange mode de vie, voilà plus de mille six cents ans. Nous sommes comme les fous (bouffons ?), autrefois, à la cour du roi, eux qui avaient la liberté de parler librement et même de taquiner Sa Majesté ! Faute de cette liberté, l'Église meurt.

La mission

Nous ne sommes pas seulement appelés entrer dans la communauté, nous sommes aussi envoyés en mission. Cela aussi parle du Royaume et de notre espérance pour l'humanité. Jésus nous a été envoyé par le Père. À la fin de chaque messe, nous sommes envoyés. C'est un signe de l'amour de Dieu, qui n'oublie personne et qui rassemblera l'humanité entière dans le Royaume.

J'ai été profondément touché par une conversation avec un frère appelé Pedro, en Amazonie. C'était un homme instruit qui aurait pu faire toutes sortes de choses. Au lieu de cela, il a accepté d'être envoyé en ministère dans ce coin reculé de la jungle. Il passait la plus grande partie de son temps à marcher et à circuler en canoë pour visiter de petites collectivités d'indigènes inconnus du reste du monde. D'une certaine façon, en se consacrant à ces personnes, Pedro disparaissait, partageait leur invisibilité. Mais il y trouvait sa joie parce que c'était sa vocation. C'était un signe que ces populations que nous n'avions jamais remarquées n'étaient pas oubliées de Dieu. Par le soin que vous prenez des exclus, vous êtes un signe de la mémoire infaillible qu'a Dieu de chaque personne humaine.

Il est important que Pedro n'ait pas simplement choisi d'aller là-bas. Il y a été envoyé. C'est le fait d'être envoyé qui en fait un signe de l'attention personnelle de Dieu et non plus une carrière comme une autre. Nous-mêmes, osons-nous envoyer et osons-nous être envoyés ? Plusieurs congrégations religieuses n'ont plus le courage de le faire. Lors d'une réunion aux Etats-Unis, une sœur m'a confié qu'elle avait vingt ans de vie religieuse et que jamais personne ne lui avait jamais demandé de faire quoi que ce soit. Elle peut choisir la mission qu'elle veut. Elle a beau dire, comme Isaïe : « Me voici, envoie-moi », mais il n'y a personne qui le fasse.

Pourquoi certaines congrégations ont-elle peur d'envoyer ? Il y a plusieurs raisons à cela. Certain(e) s supérieur(e) s préconciliaires étaient tyranniques et décidaient de manière arbitraire : les membres en ont été tellement blessés qu'aujourd'hui les responsables hésitent à envoyer quelqu'un. Après de tels abus du vœu d'obéissance, nous n'osons plus envoyer. Une autre raison a trait à la disparition des missions communautaires dans de nombreuses congrégations qui ne dirigent plus d'hôpitaux, d'écoles ou de collèges, qui se sont tournées vers les paroisses pour exercer l'apostolat et qui ont été absorbées par les structures de l'église locale. Il n'y a donc plus de mission où envoyer des gens.

Mais je suis convaincu que pour que la vie religieuse redevienne florissante, il va nous falloir retrouver le courage de nous envoyer les uns les autres, car autrement nous n'arrivons

pas à être un signe de la mémoire de Dieu. Je ne serais jamais entré chez les Dominicains si on m'avait dit que je pourrais faire ce que je voudrais. Et les jeunes ne viendront pas aujourd'hui à moins de savoir que nous allons leur demander de faire des folies, des choses qui pourraient sembler dépasser leurs capacités.

Jésus a été envoyé pour incarner le visage du Père. Il reconnaissait les gens. Rencontrer Jésus, c'est toujours rencontrer quelqu'un qui vous a reconnu le premier. Il reconnaît Nathanaël, et alors Nathanaël le reconnaît. Il reconnaît Zachée dans le figuier. Il reconnaît Marie-Madeleine dans le jardin, et alors elle peut le reconnaître : « Marie – Rabbouni. » Un jour à Lima, j'ai trouvé une photo d'un enfant de la rue. Et sous le portrait, il y avait : *Saben que existo, pero no me ven.* « Vous savez que j'existe, mais vous ne me voyez pas. » Les gens savent qu'il existe en tant que problème, comme menace, mais ils ne le voient pas, lui. Les religieux et les religieuses sont envoyés dans les endroits les plus oubliés, pour être le signe du Dieu qui n'oublie personne et qui reconnaît les visages.

En conclusion : à cette époque où l'humanité souffre d'une crise d'espérance, la vie religieuse peut être un petit signe du Royaume. Nous sommes un signe d'abord en vertu de notre vocation. Nous rendons visible la vocation de toute l'humanité, qui est appelée au Royaume. Nous sommes un signe du Royaume en étant appelés à entrer en communauté et en osant vivre avec des gens différents de nous. D'une manière prophétique, nous refusons la sécurité d'un foyer composé de personnes qui pensent comme nous. Et nous sommes un signe en étant envoyés en mission en dehors de la communauté, pour signifier l'amour et la mémoire infinis de Dieu. Être un signe de ce genre, c'est quelque chose qui vaut la peine. L'Église et la société ont plus que jamais besoin de ce signe. Alors ayons confiance. Nous ne sommes pas finis !

Timothy RADCLIFFE, o.p.

Bible

Jean DELORME, ***L'heureuse annonce de Marc II***. *Lecture intégrale du 2ème évangile.* Lectio divina n° 223, Cerf – Médiaspaul, 2008, 613 p., 40 €.



Pour bien pénétrer le sens de la démarche sémiotique de cette « lecture intégrale », un minimum de connaissances linguistiques est nécessaire, car tout se joue *dans* le texte et uniquement en lui : la valeur de l'énonciation, les temps, les lieux, l'enchaînement des différentes *figures*. C'est à un parcours énonciatif qu'il nous faut adhérer, entre récit et dialogues, une histoire qui commence au nord de la Palestine et se déplace en notre compagnie, pas à pas vers le sud sous notre regard, pour se conclure tragiquement à Jérusalem.

Nous accédons, chemin faisant, à des dispositifs *signifiants* qui conduisent le lecteur à « là signification » au terme de l'analyse, en passant par une mise en oeuvre herméneutique. Car ces opérations le sollicitent en permanence pour décoder ce premier texte des évangiles, dans un véritable « acte de lecture » qui impose de regarder, non selon nos habitudes intellectuelles, mais selon un effort de dépaysement délibéré. Son objet est d'aller au cœur du sens, sans préjugé historico-critique et culturel, éventuellement contre des idées traditionnellement acceptées, mais souvent fausses

Adhérer à la lecture sémiotique est un exercice décapant qui force le regard en profondeur pour voir ce que nous n'avions pas su lire en vérité textuelle. L'esprit humain exige la pensée facile. Il la condense pour rationaliser et simplifier ce qui ne peut, précisément, être dit autrement que sous la forme du mythe, ou de la parabole. Une telle simplification, cartésienne sans doute, est une erreur. Peut-on expliquer rationnellement la « résurrection », ou plutôt la « surrection » ? Cette obscurité, ce « manque », deviennent lumière, si on accepte la Parole dans son inconnaissance paradoxale, c'est-à-dire l'*indicible*.

S'assujettir à ce lent parcours d'interprétation par le biais de l'organisation figurative et discursive du texte, c'est entrer dans l'ascèse du texte, être invité au dépassement de soi, pour un changement radical d'esprit, dans la façon de voir, de penser et de vivre. Il s'agit de mettre nos pas dans ceux de Jésus, découvrir ce qu'est un « fils de l'homme » ou un « fils de Dieu », par la gestion constamment maîtrisée de notre désir humain, depuis le jardin d'Eden. Si la mort est naturelle, la crucifixion ne l'est pas : ni malédiction, ni prophétie, ni volonté divine, ni fatalité (p. 600), mais la dramatique résultante inévitable de la perversité de l'homme créé libre : « Gethsémani n'est pas l'accomplissement (fatal) d'un destin prédit »), une « loi de la mort nécessaire ». Nous passons d'une « dialectique de prédiction » à une « perspective de signification » (p. 505).

Il ne faudrait pas conclure que l'analyse sémiotique ici pratiquée conduit infailliblement à la vérité biblique « intégrale », et la *distance critique* doit toujours être gardée (p. 341). La technique est efficace, magistralement utilisée ici, mais ne peut exclure par principe, aucune

des diverses approches exégétiques et scientifiques contemporaines. L'analyse historique à laquelle l'auteur se réfère à plusieurs reprises (pp. 36 n.10 ; 126 n.12 ; 189 n.4 ; 427 ; 525 n.13) pour y renoncer, n'aboutit pas, en effet, aux mêmes conclusions.

Olivier LONGUEIRA

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Cardinal Bernard PANAFIEU, ***Avec saint Matthieu, accueillir la miséricorde***, Parole et Silence, 2009, 166 p., 16 €. Une réflexion catéchétique et spirituelle sur la miséricorde, au fil du texte de Matthieu.

Mgr Raymond BOUCHEX, ***Nous avons vu sa gloire. L'évangile du disciple bien-aimé***, Parole et Silence, 216 p., 19 €. Lecture spirituelle de l'évangile de Jean.

Tanguy VIEL, ***Cet homme-là…***, Desclée de Brouwer, 2009, 110 p., 14 €. Scènes de la vie de Jésus par Giotto, commentées par l'écrivain.

Bernard-Marie, ofs, ***Sept regards sur François d'Assise,*** Parole et Silence – Lethielleux, 2009, 136 p., 12 €.

Saint François d'Assise, ***Chemins vers le silence intérieur,*** Parole et Silence, 2009, 110 p., 10 €. Textes du *poverello* choisis et présentés par François Delmas-Goyon.

Théologie

Jean-Philippe REVEL, ***Traité des sacrements. VI. L'onction des malades. Rédemption de la chair par la chair,*** Cerf, 2009, 227 p., 30 €.



Le sous-titre de ce tome VI du traité des sacrements de Jean-Philippe Revel est révélateur. Dans son introduction, l'auteur note en effet deux traits du statut du sacrement des malades qui lui paraissent d'ailleurs être la source des difficultés qu'il connaît : le premier tient aux avatars qu'a connu l'onction des malades au cours de l'histoire de l'Eglise ; le second est que ce sacrement « est le seul, à la différence des autres sacrements, dans lequel la grâce, c'est-à-dire le salut, s'adresse premièrement non à la partie spirituelle de l'homme, mais à son corps » (pp. 9-10).

Le propos développé dans le livre s'organise en trois parties : la question de l'institution par le Christ (pp.11-40) ; l'histoire du sacrement des malades (pp.43-155) ; la grâce propre du sacrement des malades (pp. 157-201). Comme l'ont montré bien des études précédentes, l'auteur s'attache au fait que, au cours de l'histoire, une évolution s'opère qui va aboutir à une mise en relation de ce sacrement avec la mort (on relèvera, à ce sujet la citation savoureuse de St Jean Chrysostome (p. 85) : « il est plus craint que la fièvre elle-même et

plus redoutable aux yeux des proches du malade que la mort en personne... »).

Après avoir rappelé les prises de position de St Thomas d'Aquin et du concile de Trente, l'auteur aborde celles du concile Vatican II et le renouveau de l'onction des malades qui en découle. La constitution sur la liturgie de Vatican II affirme en effet clairement que le sujet de ce sacrement n'est pas d'abord le malade en situation de mort imminente, mais toute personne « en danger de mort par suite d'infirmité ou de vieillesse » (CSL 73). Concernant les traditions orientales, l'auteur élargit son enquête aux multiples types d'usage et de célébrations de l'huile.

Dans la dernière partie de l'ouvrage, intitulée « la grâce propre du sacrement des malades », l'auteur noue sa réflexion théologique. Il commence par présenter de façon critique ce qu'il désigne comme des conceptions insuffisantes, que ce soit celles qui spécifient cette grâce comme exclusivement spirituelle ou celles qui la cantonnent à un effet exclusivement corporel. C'est ainsi qu'il exclue que le pardon des péchés puisse être considéré comme un effet propre de ce sacrement et, s'éloignant sur ce point de la position thomiste, il refuse également de faire porter cet effet sur les « séquelles » du péché qui incluraient la maladie. Tout en reconnaissant que l'onction comprend nécessairement une référence à la maladie corporelle, il récuse les interprétations qui tendent à faire de la maladie une simple métaphore de l'état de pécheur. Quant à faire de la guérison un effet spécifique de l'onction, cela lui paraît ramener le sacrement au niveau des rites magiques, alors même que la grâce de guérison corporelle relève de l'ordre des charismes et non de l'ordre sacramentel proprement dit.

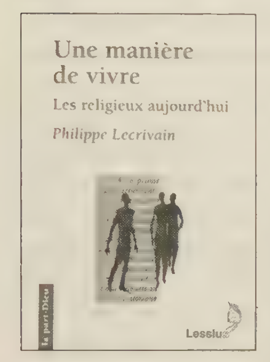
Il lui paraît préférable d'orienter la recherche dans la ligne de la dimension spirituelle de la maladie corporelle et de la grâce de réconfort dans la ligne du Concile de Trente. C'est ce qu'il s'attache à développer en parlant de « la grâce de la configuration à la passion du Christ » (pp.178-190). Dans cette perspective, la « res et sacramentum » du sacrement des malades consiste dans le fait que le malade, par sa souffrance, est effectivement configuré à la Croix du Christ et l'auteur distingue deux aspects dans cette participation à la Pâque du Christ : d'une part, le Christ prend sur lui notre souffrance et, d'autre part, il nous fait participer à sa rédemption (il parle à ce sujet du « sacerdoce baptismal des malades » pp.188-190).

Au terme du parcours l'auteur revient sur la question du ministre et des sujets de l'onction des malades. Concernant les ministres, il souligne que la réservation aux prêtres est tout à fait inadaptée à la situation actuelle des aumôneries d'hôpitaux qui sont exercées majoritairement par des laïcs. Une extension de la possibilité de célébration par des laïcs ou, à tout le moins, par des diacres retrouverait la pratique antérieure au IX[e] siècle.

Le livre se termine par une bibliographie sélective et une série d'index fort utiles pour qui veut travailler ces questions.

Bernard-Dominique MARLIANGEAS, o.p.

Philippe LÉCRIVAIN, ***Une manière de vivre. Les religieux aujourd'hui,*** Lessius, Bruxelles, 2009, 213 p., 18,50 €.



La production en théologie de la vie religieuse est peu abondante et l'on ne peut que se réjouir que les éditions Lessius continent à l'honorer notamment à travers cet ouvrage. La compétence de l'auteur sur le sujet est bien connue, en particulier grâce à son enseignement et aux sessions qu'il organise au Centre Sèvres à Paris qui constituent un précieux rendez-vous de formation et d'information pour de nombreux religieux et religieuses francophones. Cet ouvrage lui permet donc de proposer une synthèse personnelle sur « ce don précieux et nécessaire que Dieu fait à son Eglise » qu'est la vie religieuse selon une célèbre formule que Jean-Paul II avait développée dans *Vita consecrata.*

Ph. Lécrivain développe cependant sa pensée avec la constatation plus actuelle selon laquelle la vie religieuse traverse une crise dans un monde lui-même en crise. C'est à tenter d'aborder positivement ce fait que l'ouvrage s'emploie. Dans la première partie, l'auteur fait une brève relecture de l'histoire de la vie religieuse sous le thème de la « mémoire évangélique de l'église » et désamorce quelques apories sur les conseils évangéliques et la dangereuse alternative communion-mission. La deuxième partie est la plus personnelle. Elle développe une théologie narrative pour montrer ce que peut signifier en institut et pour le religieux lui-même « suivre le Christ ». La troisième partie relève plus de la théologie pratique en ne s'enfermant pas dans le dilemme vie commune – vie apostolique, mais en abordant quelques problème concrets de la vie en communauté tels que le silence, la responsabilité, le lien à l'église locale, la sacramentalité, l'internationalité vécue en communauté.

Une conviction habite l'auteur, à savoir qu'aujourd'hui, il importe moins pour la vie religieuse de porter l'évangile à ceux qui l'ignorent que de le vivre sans crainte au milieu de relations multiples et questionnantes pour être présent dans des réseaux nouveaux. Il s'agit de sortir de la conception des religieux qui les voit comme l'élite des chrétiens pour trouver un discours qui exprime le choix qu'ils ont fait de pratiquer l'évangile *d'une certaine manière* avec la liberté que donnent la pauvreté, la chasteté et l'obéissance.

L'auteur insiste pour montrer qu'il ne faut pas succomber à la facilité que donne l'éthique à codifier les comportements, ni à celle de l'anthropologie les prescrivant comme des universels. La vie religieuse comme manière de vivre trouve bien dans les trois vœux leur expression propre, mais ceux-ci ne relèvent pas de la seule volonté selon une vision éthique, de la seule intelligence selon une vision en termes de charisme ou de signe, mais d'un engagement sur une parole en termes de promesse et de confiance ouvrant une histoire personnelle à écrire avec d'autres à quelques intersections essentielles des réseaux qui composent le monde actuel.

Mettre au cœur de la vie religieuse la rencontre avec le Christ, c'est montrer la relation de celle-ci au récit évangélique et aux comportements concrets que celui-ci engendre.

L'auteur s'inscrit ici dans la ligne de la théologie de Joseph Moingt.

Cet essai est utile pour sortir des impasses de la théologie du signe, de la consécration, du charisme ou de l'état de vie parfaite. Pour Ph. Lécrivain, appartenir à une communauté, c'est permettre à l'identité narrative de celle-ci de devenir la clé de son histoire personnelle. On passe d'une logique d'appartenance avec ses frontières objectives en terme d'héritage à une logique d'identité fondée sur le témoignage personnel, le compagnonnage en réseaux et une véritable *conversatio,* c'est-à-dire une belle conduite, une manifestation extérieure de la foi vécue intérieurement. L'auteur déploie ainsi le triptyque où le cheminement personnel de celui qui entre dans un institut rejoint son constant déploiement dans l'histoire depuis ses origines : *conversatio* ou manière de vivre, *propositum* ou manière de vivre ensemble approuvée par l'autorité hiérarchique de l'Eglise et *institutum* ou manière de vivre ensemble mise en forme dans des règles ou constitutions.

Le désir de cette forme particulière de vie trouve alors son expression ritualisée et socialement codifiée dans la profession publique, sur fond de la relation à la fois intime mystique et sociale éthique à la Parole de Dieu qui appelle et déploie l'ouverture du Royaume de Dieu. Cet essai fait, à son heure, le point sur les raidissements des enseignements du passé et répond de manière stimulante à l'exigence d'inventivité qui traverse discrètement les différentes figures de la vie religieuse actuelle.

Christophe BOUREUX, o.p.

Histoire religieuse

Columba MARMION, ***Correspondance 1881-1923***, François-Xavier de Guibert, 2008, 1362 p., 55 €.



Il fallait du courage aux moines de Maredsous et aux éditions F.-X. de Guibert pour entreprendre l'édition d'un tel ouvrage : 1 867 lettres, dont 1 361 inédites, sont présentées ici, avec des notes précises qui permettent à chaque fois d'identifier le destinataire et les questions traitées. Né en 1858, prêtre du diocèse de Dublin en 1881 après des études à Rome, entré à Maredsous en 1886, Columba (Joseph) Marmion sera l'un des fondateurs de l'Abbaye du Mont-César à Louvain en 1899 et l'Abbé de Maredsous de 1909 à sa mort le 30 janvier 1923. Il a été béatifié le 3 septembre 2000.

Cette correspondance commence à la période du diaconat où le jeune Joseph perçoit la confirmation d'une vocation bénédictine pressentie depuis longtemps. On y découvre une personnalité attachante, à l'amitié fidèle : des condisciples d'études seront ses correspondants jusqu'à sa mort. Très vite d'importantes responsabilités lui sont confiées dans la formation théologique des frères ; il n'en parle qu'avec la sobriété et la discrétion qui le caractérisent.

La profonde vie spirituelle qui se laisse devi-

ner est très marquée par la conscience d'être associé à la vie Trinitaire (lettre du 10 août 1902). Les recommandations qu'il donne témoignent d'un souci d'orientation intérieure vers Dieu qui n'est jamais étouffée par des pratiques de dévotion superflues. Sa lettre du 13 novembre 1901 à une future carmélite (sa correspondante jusqu'à sa mort) est très représentative : Dom M. lui recommande de viser une union permanente à Jésus dans ce qu'elle fait, la communion régulière (en 1901 !), l'évitement des relations qui pourraient la détourner de son but, « autant que possible un *peu* de lecture spirituelle », l'immolation de la nature à la grâce et « c'est assez ! ». On est loin des scrupules mais loin aussi du dilettantisme ; la confiance en la grâce transparaît dans cette simplicité dépouillée qui se déploie dans une oraison silencieuse et confiante (lettre du 29 mai 1915 à Evelyn Bax).

La période couverte par cette correspondance est marquée de profonds mouvements dans l'Eglise et la société, auxquels il fait face avec sérénité. Professeur à Louvain au moment de la crise moderniste, il se définit lui-même comme conservateur, très satisfait de la décision de la commission biblique pontificale sur l'origine mosaïque du Pentateuque du 27 juin 1906. On ne suivra pas nécessairement toutes ses prises de position : il est inquiet des orientations du P. Lagrange (lettre du 30 octobre 1904), mais aussi de l'estime dont jouit l'exégèse allemande à Louvain (lettre de novembre 1902 à Mgr Patrick V. Dwyer). Par ailleurs, il est étroitement mêlé à la révocation du chanoine Becker, professeur de l'université de Louvain (lettre du 04 décembre 1903). On pourra regretter d'ailleurs, de n'avoir à ce sujet que des allusions. Le dossier précis qu'il lui dit avoir constitué était sans doute accompagné de lettres qu'on ne voit pas. Ont-elles existé ? Sont-elles perdues ? Il eut aussi un grand souci d'aider le P. Tyrrell mais on ne dispose manifestement pas de missives qu'il lui aurait adressées.

Très engagé dans le mouvement liturgique, avec Dom Lambert Beaudoin, il s'expose en soutenant des positions alors critiquées (lettres du 06 octobre 1912 et du 15 avril 1914).

Les épreuves ne lui manquèrent pas : lorsqu'il était au Mont-César, la censure brève mais sévère de sa correspondance avec l'abbesse de Maredret à laquelle il était alors lié par une profonde amitié ; les difficultés de gouvernement d'un supérieur, en particulier au moment de la guerre puis au cours de graves crises communautaires en 1917 et 1921. La guerre de 1914-1918 le voit abbé irlandais d'un monastère belge membre de la congrégation allemande de Beuron. Il sera 19 mois éloigné de son monastère. Enfin quelques jours avant sa mort, il souffrira, à la suite des plaintes de certains de ses frères, de se voir interdire toute sortie.

Au total, cette lecture enrichissante permet de parcourir une époque passionnée en compagnie d'un véritable homme de Dieu à l'intuition spirituelle fine et d'une grande délicatesse. L'index onomastique et la chronologie détaillée, très précieux, permettent de s'y retrouver facilement dans ce volumineux corpus. On peut regretter toutefois que les entrées thématiques ne soient pas plus nombreuses, elles seraient pourtant utiles dans un ouvrage de cette taille.

Bruno DEMOURES, OCSO, Tamié

Bernard BONNEJEAN, ***Le dur métier d'apôtre. Les poètes catholiques à la découverte d'une réelle authenticité (1870-1914),*** Cerf, 2009, 317 p., 32 €.



L'ouvrage de Bernard Bonnejean explore ce riche filon qu'est la poésie française catholique, laquelle doit s'affronter à une double gageure : « rendre compatibles la liberté créatrice inhérente d'une part à l'inspiration et d'autre part la discipline communautaire liée à l'enseignement et à la transmission de concepts et d'idéaux évidents et irrécusables ». Trois chapitres jalonnent cet ouvrage : le premier consacré à l'esprit et à l'inspiration dans la poésie catholique ; le deuxième au sens métaphysique de l'esthétique poétique et le troisième aux recherches stylistiques et formelles.

Ce sont les deux premiers chapitres les plus stimulants dans la pénétration de ce terrain mouvant et ambivalent qu'est l'expression de la foi et le travail de l'inspiration. L'inspiration surgit comme un « don divin, charisme surnaturel et rare que certains poètes ont reçu », une qualité qui exige un travail de profond discernement. Ce labeur exige comme la marque même de la vie chrétienne une « certaine grâce d'attention », faisant jaillir la poésie pure selon l'expression de Brémond, où poésie et prière se côtoient.

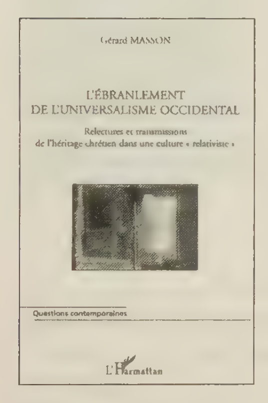
Claudel, Péguy, Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Verlaine (celui-ci présenté comme le premier poète chrétien, en raison de son évolution spirituelle) mais aussi Jammes, Edgar Poe, Bergson et bien d'autres sont ici convoqués, afin de mieux instruire la présence de la foi dans leur inspiration. Nous comprenons mieux leurs évolutions spirituelles profondes, pas toujours perçues, voire niées par un certain nombre de biographes officiels. Au fil de ces pages, l'auteur de cette étude consacre à Claudel une analyse où la répétition acquiert une vertu proprement métaphysique, où la technique formelle et l'inspiration sont si intimement liées que la foi peut s'y épanouir.

En conclusion, Bernard Bonnejean expose la mystique française comme étant « la plus sévère qui existe chez les peuples chrétiens » laquelle marque aussi ces poètes dans un cadre prosodique et formel « qui exclut toute intrusion de la fantaisie gratuite ou de la simple notion de contentement personnel et arbitraire ». Dans cette optique, la poésie catholique française tend au classicisme parce qu'elle a « ses canons dans les Commandements de Dieu et de l'Église » dira Paul Claudel. Cette observation apparaît comme une constante au moins avant la Première Guerre mondiale. C'est chez Claudel avec son *Art Poétique* que de manière définitive s'élaborera le sens de la poésie catholique vraie, car il découvre dans sa méditation sur les Anciens que la poésie et la Création ne font qu'un et qu'il n'est d'art véritable qu'ancré dans la théologie et aussi dans l'harmonie universelle.

Joseph de ALMEIDA MONTEIRO, o.p.

Société

Gérard MASSON, ***L'ébranlement de l'universalisme occidental.*** *Relectures et transmissions de l'héritage chrétien dans une culture relativiste,* éd. L'Harmattan, 2009, 121 p., 12,50 €.



Ce petit livre présente de façon synthétique le contexte et les enjeux pour le christianisme de « l'ébranlement de l'universalisme occidental ». Avec l'avènement d'une culture devenue « relativiste », il est devenu minoritaire et se trouve dépossédé de toute prétention à l'universalité immédiate. C'est bien du christianisme dont il s'agit. Mieux que le titre, le sous-titre désigne le sujet du livre. Mais le titre s'explique dans la mesure où, historiquement, le christianisme s'est identifié à l'universalisme, dont le monde occidental chrétien pensait avoir la vocation exclusive.

Dès l'entrée, l'auteur circonscrit son propos : parmi les divers aspects de l'universalisme, moraux, civilisationnels, sociologiques, économiques, etc., il choisit de s'en tenir « aux répercussions de ce brassage sur les systèmes de valeurs » et, en fait, expressément sur le christianisme. Il se réfère pour cela à de nombreux auteurs contemporains qu'il cite abondamment et dont il fait en quelque sorte ses porte-parole (entre autres : Marcel Gauchet, Luc Ferry, André Comte-Sponville, Gianni Vattimo, Daniel Sibony, Daniel Maffesoli, Frédéric Lenoir, etc.). Tel chapitre, en particulier, est constitué, pour les 9/10èmes de son texte, par des citations. Cela témoigne d'ailleurs du grand nombre d'auteurs s'intéressant à ces enjeux concernant le christianisme, et met en évidence diverses notions élaborées dans « l'ultra-modernité » pour repenser le christianisme, par exemple : « religion de la sortie de la religion », incarnation et « kénose » de Dieu comme ouverture vers l'autonomie de l'humain, et ainsi la désacralisation des valeurs et la laïcité comme spécificités de l'héritage chrétien.

La première partie s'attache à montrer comment l'incertitude s'est imposée au cours du XXe siècle dans les façons de penser. Que ce soit dans la pensée philosophique, dans les théories scientifiques, dans les convictions morales, en tout domaine on est devenu modeste dans la prétention à la vérité ; ce qui ne veut pas dire renoncer à ses valeurs propres, mais reconnaître leur relativité et se prêter au débat à leur sujet. La deuxième partie met en relief cette attitude modeste dans le champ religieux, tout en relevant le décalage existant entre, d'une part, les fidèles, devenus pleins de réserve et d'incertitude, ou « bricolant » des valeurs individuelles, et, d'autre part, les institutions, particulièrement l'Eglise catholique, ayant tendance à camper dans un certain « dogmatisme qui ne dit plus rien ». La dernière partie évoque l'effort entrepris au sein du christianisme, face à cette crise, pour réinterpréter son héritage : remise en cause d'attitudes dogmatiques et accompagnement de la « revalorisation du symbolique et de la croyance chez l'homme occidental », à laquelle on assiste aujourd'hui, même « dans les sociétés les plus sécularisées ».

La notion de croyance elle-même est ainsi reconsidérée : « un certain nombre d'auteurs soulignent que le partage essentiel, pour eux, n'est pas dans la proclamation de croire ou de ne pas croire en Dieu, mais entre fermeture et ouverture à l'autre, à l'au-delà, dans une foi qui permet de tracer un chemin, de se situer dans la vie ». Ainsi se trouve mis en perspective « un autre chemin du sujet croyant », en passant d'une approche métaphysique (Dieu éternel et tout-puissant, grand horloger) à une approche anthropologique (pertinence du message religieux aujourd'hui).

Tout en prenant du recul et en situant le propos dans le contexte d'un débat de caractère universel, ce livre se révèle comme une réflexion destinée à des chrétiens, afin de mettre en évidence « l'ébranlement » dont le christianisme est l'objet et esquisser des orientations de principe pour y faire face. Le point final nous laisse sur l'indication d'un chemin à tracer, celui d'une « foi qui, s'appuyant non sur un fondement absolu mais sur une œuvre déjà commencée et à poursuivre dans notre expérience humaine, est essentiellement espérance ». Mais tout reste à faire pour la réalisation concrète d'un tel projet en un discours élaboré.

Encore faudrait-il s'entendre sur la façon dont l'auteur envisage une expression renouvelée de l'héritage chrétien : est-ce d'abord un problème de « croyance » à reconsidérer, comme il le laisse entendre ? L'essentiel en effet est-il un problème de connaissances à transmettre et de rites à renouveler ? Ou bien n'est-ce pas plutôt la question de l'investissement des chrétiens dans l'action commune à tous, en référence à l'esprit évangélique ? Le message évangélique consiste-t-il à transmettre des informations (des croyances, fussent-elles modestes et circonscrites à l'espérance) ou bien des injonctions à agir (dans les relations sociales, dans la collectivité humaine) ? En posant une telle question, on ouvre un débat dont on peut regretter que ce livre l'ait à peine abordé, alors que cela met en cause la manière dont le christianisme pourrait être vécu et reconnu comme valeur universelle, dans sa particularité relative, pour l'édification de la société mondialisée de demain.

Guy de LONGEAUX

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Gabriel NISSIM, ***Un Ami vient à nous***, Arfuyen, 2009, 170 p., 15 €. Recueil ordonné de sermons prêchés dans la cathédrale de Strasbourg.

Qu'est-ce que la vérité ? Sous la direction de B. Bourgine, J. Famérée et P. Scolas, Cerf – Université de Louvain, 2009, 178 p., 15 €. Recueil des contributions du IXème colloque de théologie dogmatique de l'université de Louvain.

Régis DEBRAY, ***Un candide en Terre sainte,*** coll. Folio, Gallimard, 2009, 445 p., 8,60 €.



Régis Debray nous propose un talentueux « Voyage en Orient ». Genre littéraire prisé au XIXe siècle, comme on faisait auparavant le *Voyage à Rome*, ce *Voyage en Orient* se veut sur les pas du Christ. On pense bien sûr à Chateaubriand, à Flaubert, à Loti. Pèlerin sans foi, baroudeur sans bâton, il va à Jérusalem, Bethléem et Nazareth, prend le chemin de Damas, du Liban ou de Gaza. Notre nouveau Candide n'a pas quitté hier le château de Thunder-ten-tronckh, et c'est donc un regard faussement naïf qu'il pose sur ce qui l'entoure.

Tout commence dans une chambre du Couvent Saint-Étienne des Dominicains de l'École biblique par la lecture du début de l'évangile selon saint Matthieu, cette seconde *Genèse* de l'Écriture. Un Père Lagrange voulait associer « document et monument », Régis Debray part, lui, des évangiles pour décrire, non pas les résultats des fouilles archéologiques ou les hypothèses historiques des exégètes, mais des situations politiques et religieuses. Il y ajoute des rencontres, toujours justes, souvent émouvantes, comme celle du Père Marcel Dubois, dominicain de 86 ans, quelques mois avant sa mort, qui lui rappelle son maître Althusser.

Chaque chapitre s'ouvre par un passage des évangiles que vient aussitôt contredire ce qui suit. Non décidément, l'avènement du Royaume n'est pas pour demain, ni même pour après-demain, dans les lieux mêmes où la Parole s'est fait entendre. Sans doute y a-t-il trop de religion, et pas assez de foi, constat qu'auraient pu faire un Karl Barth ou un Alexandre Schmemann. Comme le confient bon nombre de pèlerins, c'est aussi autour du lac de Tibériade que Debray ressent véritablement l'impression de marcher à l'ombre du Galiléen. Sans doute le paysage y est moins bétonné qu'ailleurs, la terre moins partagée, les *check-points* moins présents, la grâce moins entravée pour parvenir jusqu'à nous.

L'ouvrage est superbement écrit, car l'homme a un style, comme le prouve la belle lettre à son ami Samir Kassir, assassiné à Beyrouth en 2005. Le médiologue n'est jamais très loin du pèlerin, comme lorsqu'il déambule dans le souk de la Vieille-Ville de Jérusalem en expliquant l'importance des odeurs, des couleurs, des saveurs dans une civilisation musulmane où la représentation picturale est interdite. Notre civilisation occidentale de l'image doit tout à Nicée II et aux iconodules. On l'aurait presque oublié si ce nouveau Candide n'était pas venu nous le rapporter de cet « Orient compliqué ».

Marc LEROY, o.p.

Jean-Louis LÉONHARDT, ***Le rationalisme est-il rationnel ? L'Homme de science et sa raison***, Parangon, coll. Sens public, 2008, 372 p., 25 €.



« Il y a une philosophie diffuse de l'homme de science par laquelle il essaie, simplement, soit de généraliser les résultats qu'il obtient, soit de décrire ses procédures de découverte », confiait Jean-Toussaint Desanti à Georges Charbonnier en 1975. « A partir du moment où l'on dispose de procédures précises pour définir ce qu'on appelle « découverte », pour définir ce qu'on appelle « recherche », à partir de ce moment là, on peut peut-être parvenir à construire une théorie de la démarche scientifique. Mais tant qu'on n'en dispose pas, sous le nom de théorie de sa science, le plus souvent, l'homme de science construit une sorte de système plus ou moins boiteux, plus ou moins bien ficelé, dans lequel il rassemble des idéologies plus ou moins disparates, et qu'il admet ainsi sans critique ». Le livre de Jean-Louis Léonhardt manifeste l'effort fourni par un praticien pour mettre au jour les incohérences de la « philosophie diffuse » de sa discipline, et pour dégager avec rigueur les concepts et les catégories qu'elle utilise. La probité de l'entreprise doit être soulignée : l'auteur confesse n'être ni philosophe ni historien des sciences, mais il s'attache à comprendre pourquoi les tentatives de modélisation computationnelle des processus de pensée conduisent invariablement à l'échec. Dès les premières pages, Jean-Louis Léonhardt affiche une tranquille ambition : montrer que le modèle de rationalité généralement admis par l'homme de science (la « raison rationaliste ») est inapte à prendre en compte certains phénomènes imprévus, alors même que les bouleversements induits dans le champ scientifique par la grande crise des fondements de la logique survenue à la fin du XIXe siècle l'invitent à se défaire de ses conceptions familières pour embrasser le « modèle de la raison antagoniste ». Il reste à apprécier si l'objectif est atteint.

Après avoir défini l'objet de son étude – par raison, on entendra « notre capacité à tirer des conséquences correctes de principes déjà connus » – l'auteur propose dans un premier chapitre une courte synthèse de sa démarche à l'usage du lecteur pressé. Les arguments exposés seront longuement développés dans les trois sections suivantes, selon un ordre à peu près chronologique. Une centaine de pages est consacrée à une lecture détaillée de la théorie de la logique d'Aristote, dont Jean-Louis Léonhardt s'emploie à montrer qu'elle fixe pour longtemps les traits les plus caractéristiques du modèle de rationalité qu'il cherche à déconstruire. Trois éléments attirent plus particulièrement son attention : le projet catégorique de réduction des homonymies du langage naturel, la position tacite d'une « portée existentielle des universelles » sous-tendant les principes de contradiction et du tiers-exclu, et le problème de la saisie des principes propres à une science donnée (ce dernier point est l'occasion d'un des développements les plus intéressants du livre : le commentaire du difficile chapitre 19 de la seconde partie des Seconds Analytiques, cité dans une traduction inédite établie dans le cadre d'un séminaire de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée en 2003-2004). Ces analyses tendent à montrer que la conception aristotélicienne de la vérité-correspondance suppose une interprétation métaphysique antéprédicative qui définit par

avance un seul univers de discours rationnel possible pour une science donnée.

Contre cette présentation de la rationalité scientifique comme méthode de description univoque, exhaustive et infaillible du réel, Jean-Louis Léonhardt invite à explorer les conséquences du passage au concept de vérité-cohérence, qui appelle un véritable retournement intellectuel déplaçant les frontières entre le pensable et l'impensable, le dicible et l'indicible. La suite de l'ouvrage découle de la conviction qu'entre ces deux modèles, il n'y a historiquement ni cohabitation, ni continuité, mais rupture radicale. Le chapitre 3 déplace alors, de façon parfois arbitraire, les discontinuités fondatrices habituellement mises en avant par les épistémologues : la mathématisation du discours scientifique, l'introduction des instruments d'observation et le développement de la démarche expérimentale masquent selon l'auteur des continuités plus profondes qu'il n'y paraît. L'analyse se fait plus hésitante et perd, en cédant à la tentation du survol, la rigueur qui faisait le sens même du chapitre précédent. C'est dans la résolution de l'« affaire des parallèles » par l'invention de géométries non euclidiennes au milieu du XIXe siècle qu'il faut voir la rupture essentielle manifestant l'abandon progressif du modèle exclusif de la « raison rationaliste » (chapitre 4). Jean-Louis Léonhardt tente de rendre compte de la difficulté qu'éprouvent mathématiciens et philosophes à tirer les conséquences radicales des bouleversements introduits par l'axiomatisation des mathématiques et la formalisation de la logique : la « raison antagoniste » admet une pluralité d'univers de discours explorables, mais du sein desquels rien ne peut être dit sur les autres univers de discours. C'est là toute la portée philosophique du théorème d'incomplétude de Gödel : l'indicible dans un système de référence n'est pas nécessairement l'impensable, pour autant qu'il y ait une pluralité d'axiomatiques reconnues possibles. Un dernier chapitre expose, en guise de conclusion, quelques exemples de ce changement de perspective dans les pratiques des physiciens et des biologistes.

Malgré ses indéniables qualités, l'ouvrage est d'une lecture souvent fastidieuse : le souci pédagogique manifesté par l'auteur est louable, mais l'écriture lourde et redondante, l'argumentation éparpillée et la multiplication des synthèses nuisent à la clarté du propos. Les références et citations ne satisfont pas toujours à l'exigence de rigueur qui sied aux publications en sciences humaines. On s'étonnera de l'absence notable de quelques auteurs (Popper, Brunschvicg, Desanti) dont l'influence sur ce travail est pourtant manifeste ou qui auraient permis de prolonger la réflexion dans des directions restées inexplorées. On s'interrogera aussi quant à l'absence de questionnement d'ordre méthodologique sur le travail entrepris : la confusion des genres – exploration historique, analyse conceptuelle, autobiographie intellectuelle, cours universitaire – n'est jamais vraiment levée, et bien des attentes entretenues au fil du texte sont déçues une fois tournée la dernière page. Le lecteur regrettera enfin que les concepts mobilisés – d'interprétation, d'univers de discours ou de structure, par exemple – ne soient pas l'objet d'une analyse plus poussée. L'attention exclusive accordée aux théories de la raison de l'homme de science méconnaît la vie propre qui anime les dispositifs conceptuels, et laisse largement dans l'ombre la façon dont les pratiques scientifiques s'en emparent ou les suscitent.

Emmanuel GRANDHAYE

Christophe BOUREUX

Christophe BOUREUX est dominicain, docteur en théologie et en anthropologie religieuse. Membre du comité de rédaction de *Lumière & Vie* depuis 2005, il enrichit régulièrement la revue de ses contributions.

La religion sans culture



L'ouvrage d'Olivier Roy (*La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Seuil, 2008, 276 p., 19 €) est composé de trois parties correspondant à trois genres littéraires.

La première, dans l'avant-propos, pose la problématique religieuse comme une question existentielle à travers un récit autobiographique. L'auteur y raconte un souvenir marquant de sa jeunesse : l'arrivée inopinée dans un camp organisé par des aumôniers protestants d'un camarade de confession évangélique, première rencontre avec un *born again* confessant. L'auteur retrace ensuite brièvement comment il a vécu la sécularisation à l'université, c'est-à-dire la dissolution de l'évidence culturelle de son christianisme.

La deuxième partie est plus théorique : par un « bref retour en arrière » dans les vingt siècles du christianisme occidental, il s'efforce d'expliquer comment une religion s'inculture, c'est-à-dire comment religion et culture s'interpénètrent pour former une évidence sociale.

La troisième partie enfin est descriptive et la plus stimulante, parce que la plus riche en observations et en éléments informatifs. Elle aboutit à cette question annoncée dans l'introduction : comment transmettre l'expérience de la rupture, comment être fils d'un *born again* ?

La thèse de cet ouvrage stimulant est que la sécularisation qui s'est accomplie au XXe siècle dans le contexte de la mondialisation du marché a produit une déconnexion entre la culture et la religion. Les religions se sont déterritorialisées, décontextualisées de leurs origines ethniques pour s'offrir comme un pur produit religieux aux acteurs libres et autono-

mes de la globalisation. Ceux-ci sont pris dans une sainte ignorance lorsqu'ils s'approprient les marqueurs religieux dissociés de leur histoire, de leurs rites collectifs, des dogmes et des régulations théologiques, de la cohérence des expressions symboliques qui tous ensemble faisaient qu'une foi se traduisait dans l'existence vécue comme une évidence culturelle. La sécularisation a supprimé l'espace culturel social médian où une religion dominante s'exprimait entre les deux postures extrêmes de l'incroyance et de la communauté vivant intensément sa foi. La disparition de l'appartenance sociologique à une religion a produit du pur religieux qui, confinant au fondamentalisme ou à l'intégrisme, vide la religion de son contenu pour n'en faire qu'une revendication véhémente d'identité.

La fin de la culture religieuse laisse la place à une sainte ignorance qui produit des conflits violents entre des revendications identitaires incapables de négocier leur intégration sociale par des systèmes symboliques recevables par d'autres. Puisque c'est la loi du marché ainsi que la jurisprudence des tribunaux qui priment pour constituer le lien social, les religions sont réduites à leur plus simple expression, sans dogmes ni institutions. La société se dilue au profit d'une juxtaposition de communautés de foi menacées par le repli sur soi et le rejet du reste du monde. Le succès des *born again* et des confessants véhéments sur les croyants recherchant un compromis avec la culture ambiante renforce l'expérience de la rupture avec le monde. La lente acculturation de la religion par les longs détours du savoir et de la morale disparaît au profit d'une religion facilement exportable et consommable par tous et partout.

Le mérite de cet essai est de fournir une large information sur ce phénomène mondial contemporain. On lira donc avec profit l'introduction qui met bien en place la thèse de l'auteur, les chapitres III et IV de la première partie ainsi que les trois chapitres de la deuxième partie qui, dans leur souci descriptif, fournissent de très intéressants éléments d'information pour comprendre l'espèce de géopolitique des phénomènes religieux actuels.

C'est dans ce que j'appelle la deuxième partie qu'à mes yeux il pose plus de questions qu'il n'en résout et qu'apparaît ce qui est peut-être la faiblesse de l'ouvrage tout entier. A savoir que l'auteur se débat avec le concept de religion sans jamais parvenir à le définir ni à en orienter la pertinence. En voulant décrire l'inculturation de la religion en général, il ne parvient qu'à décrire au mieux le phénomène à l'aune de la figure du catholicisme français dans la seconde moitié du XIX[e] siècle et la première moitié du XX[e] siècle. L'auteur pressent l'objection quand il reconnaît qu'on « pourrait lui reprocher une certaine circularité : n'est défini comme religion que ce qui est reconnu comme religion par la culture dominante d'aujourd'hui ; cela ruinerait notre argument de la déconnexion entre le culturel et le religieux » (p. 41).

On a là une posture que Michel de Certeau avait diagnostiqué dès 1971 : « les travaux qui se caractérisent par un objet religieux – la sociologie religieuse, la psychologie religieuse, l'histoire religieuse, etc. – sont incapables de préciser en quoi et comment elles pourraient être définies par le qualificatif qui leur est accolé… L'adjectif religieux devient une

énigme » (*La Rupture instauratrice*, 1987, p. 198). Effectivement, au terme de la lecture de cet essai, on ne sait plus très bien ce qu'il faut entendre par cette notion de religion dont l'auteur reconnaît qu'elle « devient un paradigme normatif sans contenu précis » (p. 241).

N'aurait-il pas été plus judicieux de commencer par là ? N'aurait-il pas été plus convaincant de mettre en question la notion de religion qui va de pair avec la notion de culture pour s'y opposer ? Cela aurait permis à l'auteur d'éviter des généralisations hâtives telles que « la mission suit la croisade dans le cas des hérétiques (par exemple les Cathares, avec l'invention de l'Inquisition), elle ne la précède jamais » (p. 63). Mon propre enracinement dans l'histoire de saint Dominique et de ses premiers compagnons avant 1217 m'atteste qu'il n'en est rien.

De même, il affirme que le protestantisme aborde la question de l'inculturation sur le mode de la dénégation, et que dans les deux confessions catholique et protestante « il n'y aura pas de véritable réflexion sur la culture avant le milieu du XX[e] siècle » (p. 85) ; alors qu'il cite Richard Niebuhr (p. 45), il aurait pu être entraîné vers son collègue Tillich, lecteur de Troeltsch, critique de Harnack et disciple de Schleiermacher ! Bref, le couple religion-culture n'est-il pas plus le fruit d'une époque – la modernité – qu'un paradigme historique universel ? Si la déconnexion actuelle entre le culturel et le religieux fait écho à une non-connexion avant le XX[e] siècle, c'est peut-être que l'évidence de la connexion n'apparaît pas tant que cela.

Mais par-delà un inutile reproche face à une impossible exhaustivité, c'est la question qui encadre la démarche de l'ouvrage tout entier qui me paraît décisive par rapport à cette *sainte ignorance*. En ouverture (p. 26) et en conclusion (p. 274), O. Roy se demande dans les mêmes termes : « comment peut-on naître d'un *born again*, comment peut-on être enfant d'un converti. La rupture ne se transmet pas… Comment transmettre l'expérience d'une rupture ? Comment être fils de *born again* ? Comment toucher les nouvelles générations qui elles. sont porteuses d'une autre histoire et pour qui le 'retour à Dieu' est peut-être déjà une affaire de vieux, c'est-à-dire de parents ? ».

C'est à ce point précis que l'on aurait souhaité que l'auteur qui a ouvert sa réflexion par un souvenir personnel la conclue par une position personnelle. Car si la religion se dénature en violence quand elle perd la culture qui est l'instance de la transmission entre les générations, alors la véritable question n'est pas « comment être fils d'un *born again* ? », mais « comment être les parents d'un *borm again* ? ». On pourrait ici faire droit à la remarque de Habermas qui note « la hantise que le rapport que la raison séculière entretient avec la religion ne soit clarifié qu'en apparence et demeure au fond opaque… avec les grandes religions universelles qui se présentent dans cette modernité comme l'élément le plus encombrant venu du passé… Une chose est de parler les uns *avec* les autres, une autre de seulement parler les uns *sur* les autres » (*Entre naturalisme et religion*, 2008, p. 142).

En effet, notre auteur en parlant *sur* les *born again* qui dans la mondialisation du marché revendiquent un pur religieux sans culture, s'exonère de la déconnexion du culturel et du religieux. Le véritable problème pour l'homme cultivé qu'est notre auteur, avec cet « élément encombrant venu du passé » qu'est la religion, c'est plutôt de parler *avec* elle. Religion, culture, sécularisation, sainte ignorance, pur religieux : comment finalement articuler ces notions entre elles ? La question est-elle celle de la transmission de la religion dans la culture, ou bien celle de la transmission de la culture qui est convaincue que la vraie religion, à la suite de la sécularisation, c'est de n'en point avoir ? La véritable rupture est-elle celle du *born again* religieux avec la culture ambiante, ou bien celle de ses parents cultivés avec la religion ? Peut-on parler sur le premier sans parler en même temps sur les seconds ?

Or c'est bien ici que l'absence de définition de la religion, ce « paradigme normatif sans contenu précis » dévoile le talon d'Achille de la démarche de l'ouvrage. En dépit de l'insupportable inculture du *born again*, on ne peut lui reprocher de chercher dans des convictions - certes exportées et dénaturées - de quoi recomposer une culture qui lui fait défaut. Ce n'est donc pas seulement la religion qui doit être mise à l'examen, mais la culture devenue incapable de faire parler les membres d'une société les uns avec les autres. Il n'est donc pas sûr qu'une culture qui a mis à l'écart son « élément encombrant venu du passé » puisse assumer sans argument la déconnexion du culturel et du religieux.

Le propos de l'homme cultivé *sur* le *born again*, ne va pas sans celui du *born again* sur l'homme cultivé. Or de ce dernier point l'ouvrage ne dit rien, comme si l'homme cultivé n'en était pas responsable. Par delà cette critique peut-être trop restrictive, c'est la question de l'apport du patrimoine religieux à la culture contemporaine qui est posée face au silence dont la recouvre cet ouvrage, très remarquablement représentatif de ce type de réflexion cultivée. Cette *Sainte ignorance* est un bon exemple de cette ignorance cultivée en matière de religion. Le temps de la religion sans culture est aussi celui de la culture sans religion. On se retrouve ainsi avec une notion – la religion – qui n'en finit pas de se dissoudre au fur et à mesure qu'on disserte sur elle. En ce sens, la religion est toujours celle des autres, avec ses déviances, sa violence, son ignorance, son obscurantisme dont le locuteur cultivé est indemne dans la foi au bien-fondé performatif de son propos.

Christophe BOUREUX, o.p.

TUDES
HEOLOGIQUES
& ELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

TOME 84 2009/3

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –
Site Web : http://www.revue-etr.org -
E-mail abonnements administration@revue-etr.org
Abonnement 2009 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet)
France 33 € - Etranger 37 €
Abonnement de soutien : France, 45 € - Étranger, 50 €
Tables 1976-1990 : 13 € franco
Prix de ce n° : 13 € franco

Table des matières du tome LVII – 2009

THÈMES D'ENSEMBLE

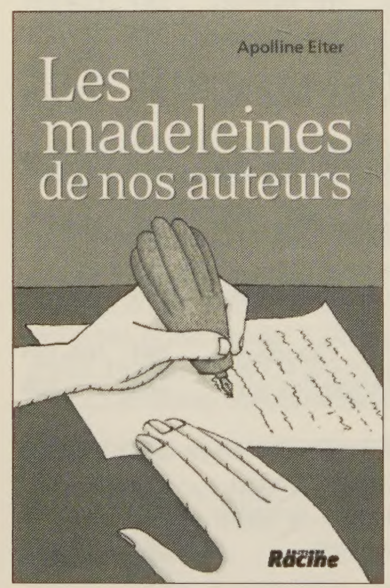
ENTRETIENS

ARTICLES

ENCADRÉS

POSITIONS et CHRONIQUES

LECTURES



« Elle m'envoya chercher un de ces gâteaux courts et dodus appelés petites madeleines qui semblent avoir été moulés dans la valve rainurée d'une coquille Saint-Jacques. Et bientôt, machinalement, accablé par la morne journée et la perspective d'un triste lendemain, je portai à mes lèvres une cuillérée de thé où j'avais laissé s'amollir un morceau de madeleine. Mais à l'instant même où la gorgée mêlée de miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi. Un plaisir délicieux m'avait envahi, isolé sans notion de sa cause.

(...) Ce goût, c'était celui du petit morceau de madeleine que le dimanche matin à Combray (parce que ce jour-là je ne sortais pas avant l'heure de la messe), quand j'allais lui dire bonjour dans sa chambre, ma tante Léonie m'offrait après l'avoir trempé dans son infusion de thé ou de tilleul.

(...) Mais, quand d'un passé ancien rien ne subsiste, après la mort des êtres, après la destruction des choses, seules, plus frêles mais plus vivaces, plus immatérielles, plus persistantes, plus fidèles, l'odeur et la saveur restent encore longtemps, comme des âmes, à se rappeler, à attendre, à espérer, sur la ruine de tout le reste, à porter sans fléchir, sur leur gouttelette presque impalpable, l'édifice immense du souvenir ».
Marcel Proust, À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swan.

L'ouvrage d'Apolline Elter aux éditions Racine (2008, 208 p., 22,95 €) invite le lecteur à rejoindre vingt-sept auteurs belges contemporains autour d'une grande tablée virtuelle. Et ceux-ci d'évoquer les plats qui ont une charge affective à leurs yeux, exquises madeleines proustiennes enfouies dans les tréfonds de leur mémoire. Les *madeleines* et leurs recettes, révèlent la plume de chaque écrivain, tantôt classiques, fondantes et tendrement fourrées, tantôt truffées de fantaisie et d'humour. La trame de l'ouvrage est celle de l'interview, sur mode de dîner littéraire. Interactive, l'approche est avant tout apéritive, telle une mise en bouche conviant à la rencontre d'écrivains de prestige. Des passages de leurs œuvres parcourent le recueil, servis en guise d'infusion.